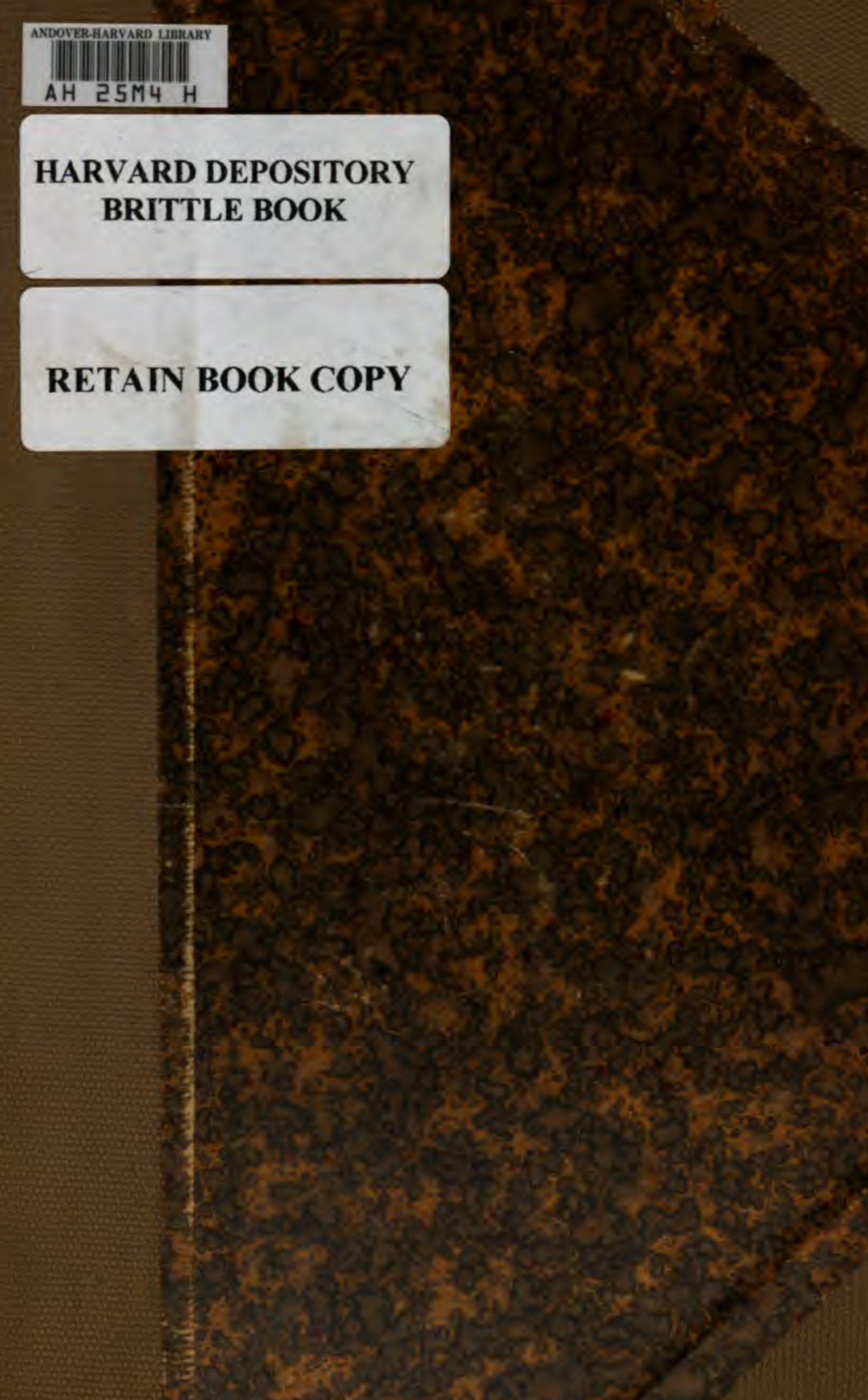
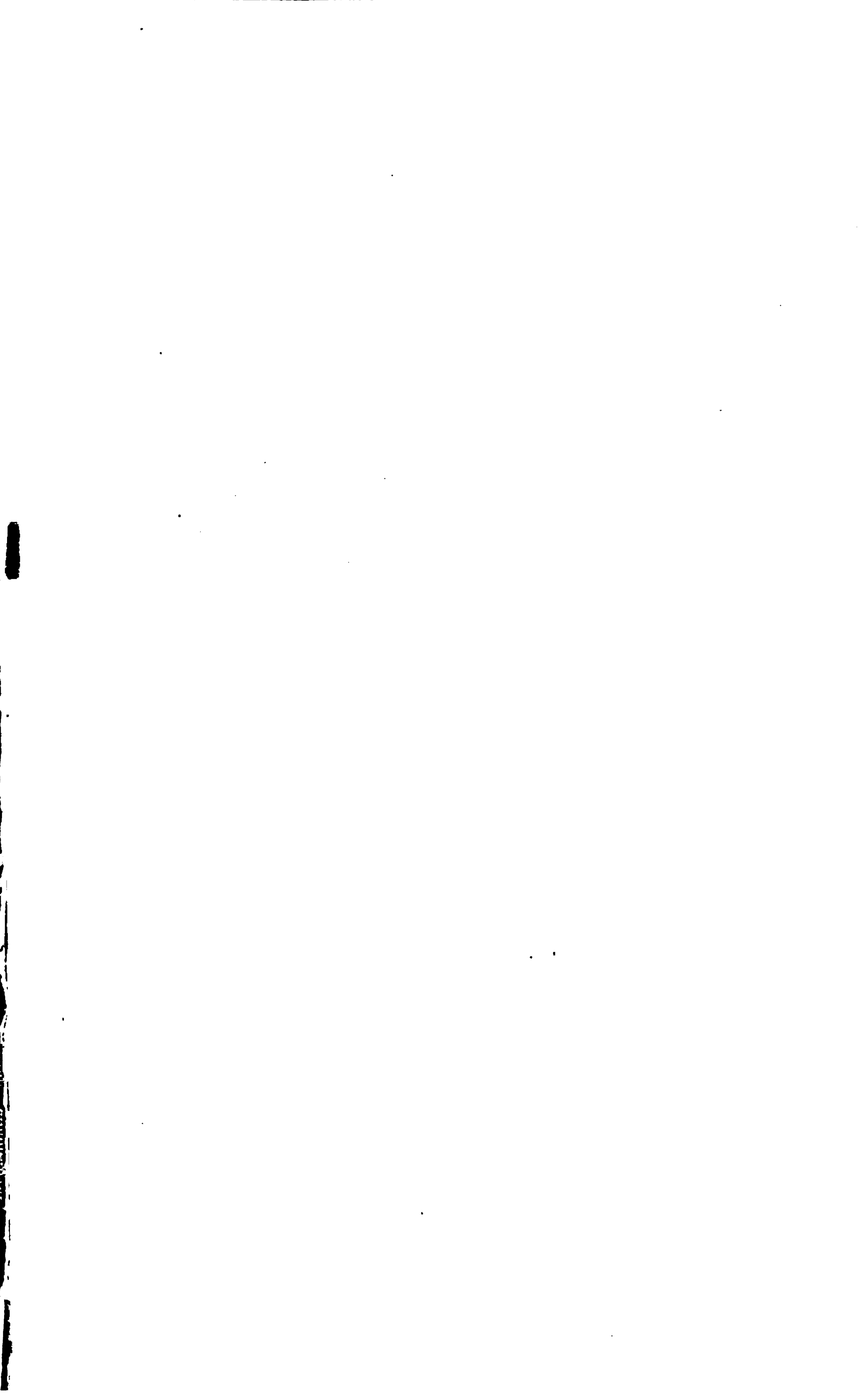
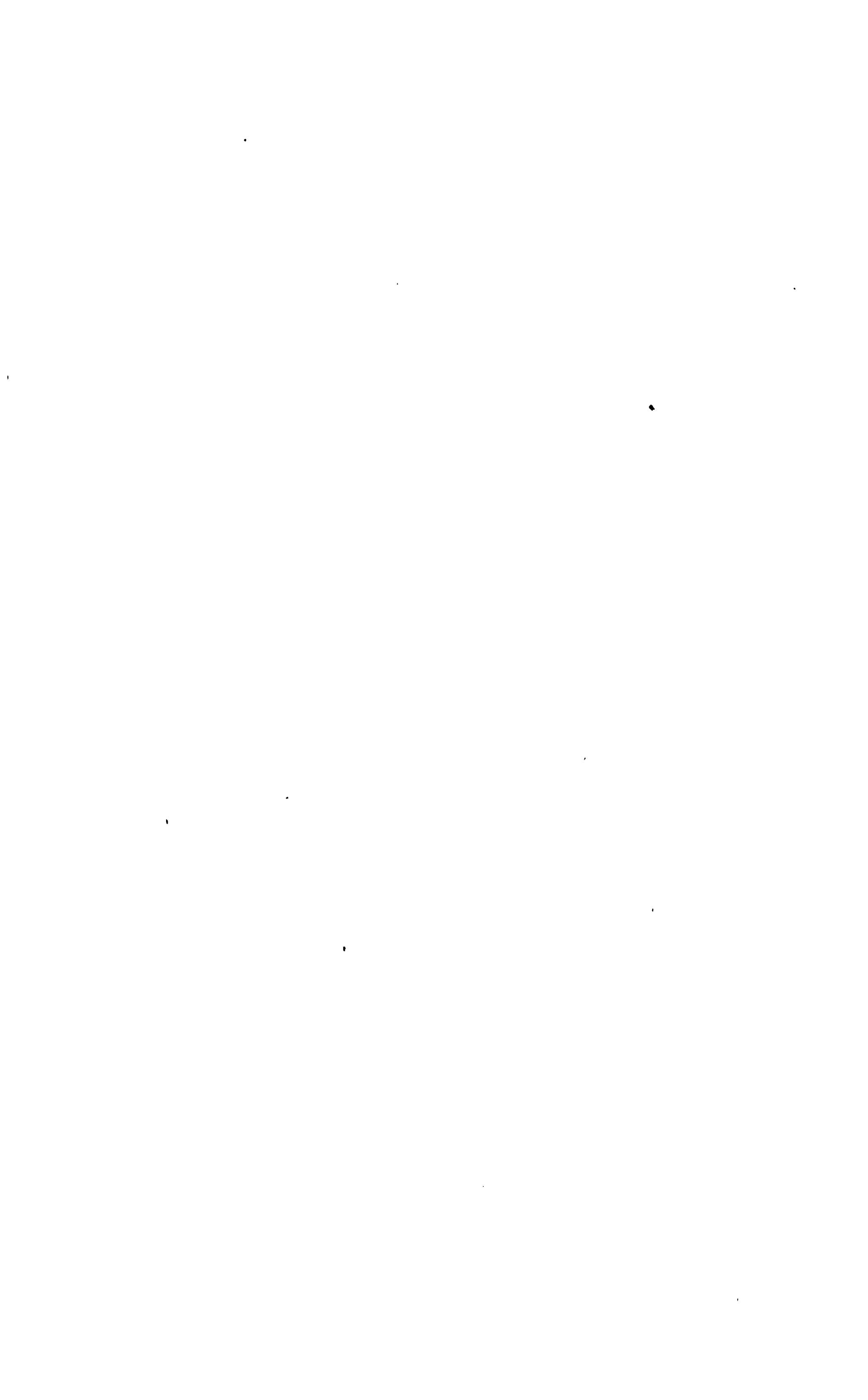
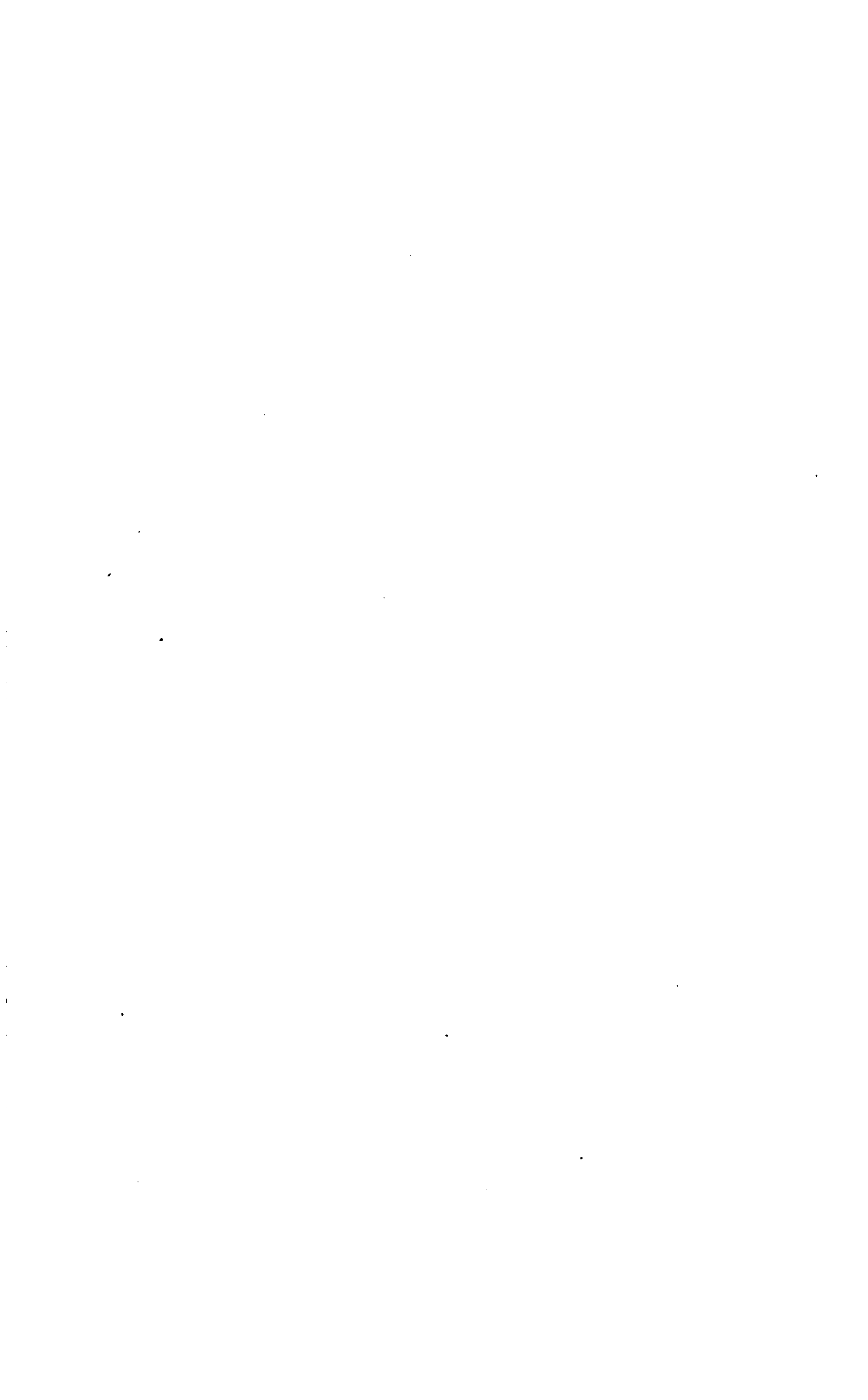

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 25M4 H
HARVARD DEPOSITORY
BRITTLE BOOK
RETAIN BOOK COPY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE









BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

ZWEITER BAND.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1897.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt

des zweiten Bandes.

Seite



BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

II. BAND, 1. HEFT:

ST. PAULUS UND ST. JACOBUS

ÜBER

DIE RECHTFERTIGUNG.

VON

DR. THEOL. BERNHARD BARTMANN,

RELIGIONSLEHRER IN DORTMUND.

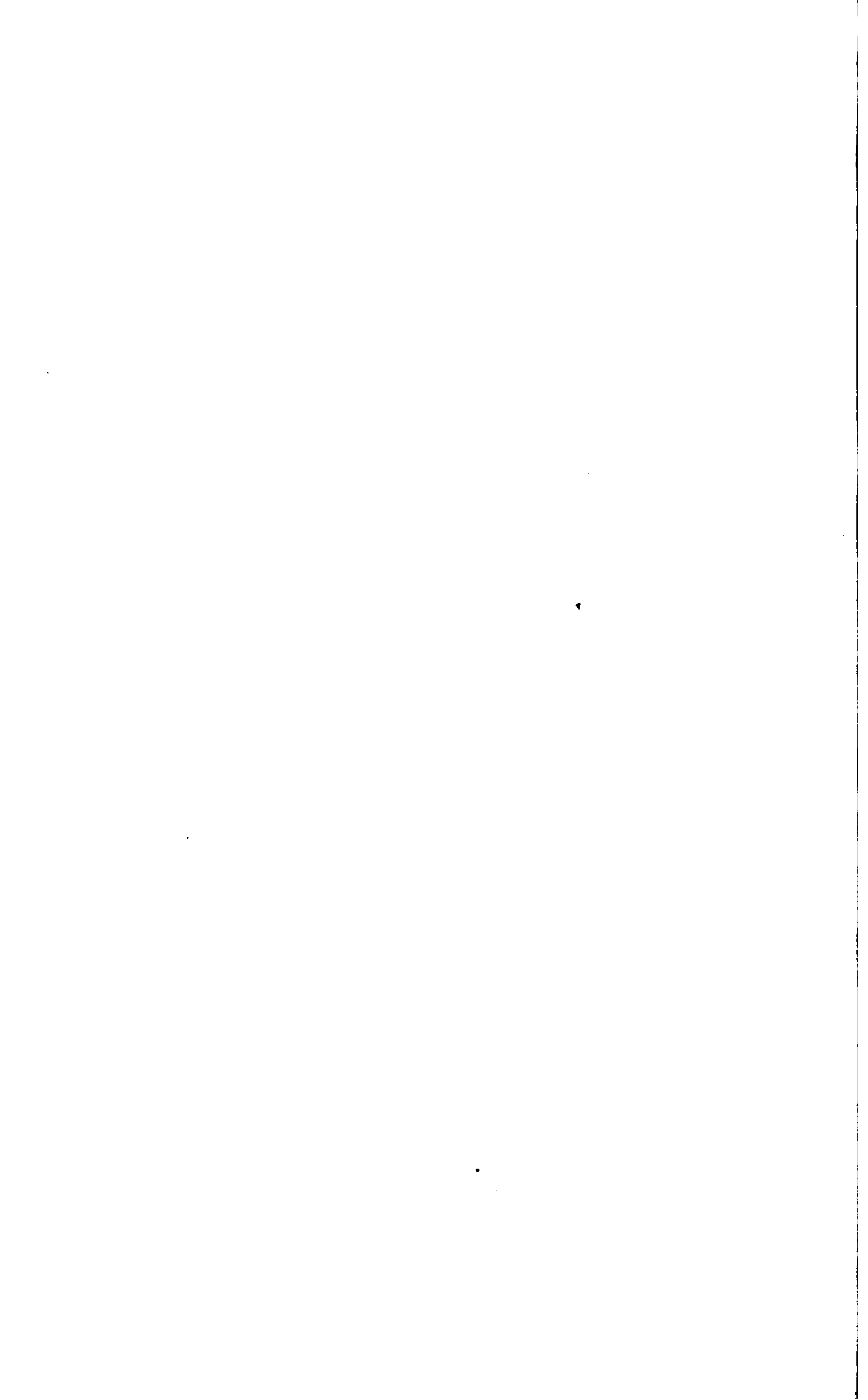
MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELS-VICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1897.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.



(Die Titel der bis jetzt erschienenen Hefte siehe umstehend.)



I. Einleitung.

Stand der Frage.

Οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως (Gal. 2, 16; vgl. Röm. 3, 28).

Ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον (Jac. 2, 24).

Die Frage nach dem Verhältniss dieser beiden apostolischen Lehrsätze zu einander hat die Exegeten in alter und neuer Zeit vielfach beschäftigt. Schon zur Zeit des hl. Augustinus fiel die eigenthümliche Stellung der kleinen Epistel des Bruders des Herrn zu einigen Schriften des grossen Völkerapostels auf. Es konnte den Lesern der heiligen Bücher unmöglich entgehen, dass Jacobus mit seinem δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων zu Paulus, äusserlich betrachtet, eine diametral entgegengesetzte Stellung einnahm. Hatte Paulus gelehrt, dass der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes, so behauptete Jacobus, dass der Mensch durch den Glauben ohne die Werke nicht gerechtfertigt werde. Hatte Paulus gesagt: „Wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt ward, hat er einen Ruhm, aber nicht bei Gott“ (Röm. 4, 2), so fragte Jacobus: „Abraham, unser Vater, ward er nicht aus Werken gerechtfertigt?“ (2, 21.)

Diese scheinbaren Antithesen des Jacobus zu Paulus mussten von selbst in die Augen springen. Es kann daher auch die Wahrnehmung nicht befremden, dass schon früh die Väter sich mit dem wichtigen exegetischen Problem befassten, dieselben auszugleichen, und zwar in einer Weise, die beiden Aposteln gerecht wurde. Dass zwischen den beiden heiligen

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

ZWEITER BAND.

ERSTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1897.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

St. Paulus und St. Jacobus

über

die Rechtfertigung.

von

Dr. theol. Bernhard Bartmann,
Religionslehrer in Dortmund.

Mit Approbation des Hochw. Kapitels-Vicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1897.
Zweigniederlassungen in Wien, Strassburg, München und St. Louis, Mo.

des verschiedenen Gebrauches des Abrahambeispieles den Satz auf, dass beide Apostel sich keineswegs entgegen seien (οὐκ ἐναντία ταῦτα). Der eine Abraham war zu verschiedenen Zeiten das Vorbild eines besondern Glaubens. Es sei zu unterscheiden zwischen dem Glauben vor der Taufe (Paulus) und dem Glauben nach der Taufe (Jacobus). Ersterer sei noch ohne Werke, letzterer dagegen mit Werken verbunden. Doch weist schon Cyrillus Alexandrinus[1] darauf hin, dass Abrahams Glaube wirksam war, ehe er den Isaak erhalten hatte, und diesen als Lohn des Glaubens empfing, und dass andererseits auch bei der Opferung des Sohnes der Glaube nicht fehlte.

Wie Chrysostomus mit seiner Unterscheidung zwischen dem Glauben vor der Taufe und nach der Taufe für die spätern griechischen Exegeten, besonders Oekumenius (10. Jahrhundert) und Theophylakt (11. Jahrhundert), massgebend geworden ist[2], so lehnen sich in der lateinischen Kirche die nachfolgenden an Augustinus.

τοῦ βαπτίσματος, τῆς μὴ ἐπιζητούσης ἔργα, μόνον δὲ τὴν ὁμολογίαν καὶ τὸ ῥῆμα τῆς σωτηρίας, ᾧ δικαιούμεθα πιστεύοντες εἰς Χριστόν, καὶ τῆς μετὰ τὸ βάπτισμα τῆς συνεζευγμένης τοῖς ἔργοις. οὕτως οὐκ ἐναντίον φαίνεται τὸ ἐν τοῖς Ἀποστόλοις ἓν καὶ τὸ αὐτὸ λαλῆσαν Πνεῦμα. περί τε τῆς πρὸ τοῦ βαπτίσματος πίστεως τῆς μὲν δι' ὁμολογίας ψιλῆς καὶ ἀπράκτου, δικαιοσύνης τὸν προσερχόμενον, ἱκανὸν ἔχοντα σωτηρίας ἐφόδιον τὸν θεῖον λουτρόν, εἴγε παραχρῆμα μετασταίη τοῦ βίου· τῆς δέ, τὸν ἤδη βεβαπτισμένον ἀπαιτούσης καὶ ἀγαθῶν ἔργων ἐπίδειξιν, καὶ πρὸς ἕτερον μέτρον ἀναγούσης αὐτόν· διὸ καὶ ἁρμοδίως ἄγαν ὁ Ἰάκωβος ἔφη περὶ αὐτῆς, „καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη". καὶ γὰρ καὶ ὁ Παῦλος συνᾴδει λέγων αὐτῷ ἑτέρωθι, διδάσκων τὴν μετὰ τὸ βάπτισμα πίστιν, τὴν διὰ τῶν ἔργων τελείωσιν ἀπαιτεῖν· λέγει γάρ, „οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη". (Cramer, Catenae p. 15.)

[1] Ἐπειδὴ ὁ μακάριος Ἰάκωβος τὸν Ἀβραὰμ λέγει ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι ἀνενεγκόντα Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον· ὁ δὲ Παῦλος λέγει αὐτὸν ἐκ πίστεως δεδικαιῶσθαι, οὕτω τὴν δοκοῦσαν ἐναντιότητα νοητέον· ὅτι πρὸ μὲν τοῦ ἔχειν τὸν Ἰσαὰκ ἐπίστευσεν, καὶ μισθὸν πίστεως ἔλαβε τὸν Ἰσαάκ· ὅμως καὶ ὅτε ἀνήνεγκε τὸν Ἰσαὰκ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, οὐ μόνον τὸ ἔργον ἐποίει ὃ προσετάγη, ἀλλὰ καὶ τῆς πίστεως οὐκ ἀνέστη, „ὅτι ἐν τῷ Ἰσαὰκ μέλλει τὸ σπέρμα αὐτοῦ πολυπληθεῖν ὡς τὰ ἄστρα, λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγεῖραι δυνατὸς ὁ Θεός". (Cramer l. c. p. 17.)

[2] Oekumenius fügt der patristischen Erklärung noch eine eigene bei. Er nimmt bei beiden Aposteln verschiedene Glaubensbegriffe an und unterscheidet zwischen dem Glauben bei Jacobus, der eine blosse Zu-

Beda (Migne XCIII, 22) folgt in der Bestimmung der Veranlassung des Jacobusbriefes wörtlich der von Augustinus Quaest. 76 ausgesprochenen Ansicht. In der Erklärung des Abrahambeispieles geht er indessen über Augustinus hinaus. Er knüpft bei seiner Exposition über Jac. 2, 21 an Hebr. 11, 7 ff. an, wobei er die Verbindung von Glauben und Werken bei demselben geschichtlichen Ereignisse leicht nachzuweisen vermag: „Si quidem in uno eodemque facto beati Abraham Iacobus operum eius magnificentiam, Paulus fidei constantiam laudavit. Nec tamen disparem diversamque Jacobo protulit Paulus sententiam. Sciebant namque ambo, quia Abraham et fide et operibus erat perfectus, et ideo quisque eorum illam magis in eo virtutem praedicavit, qua suos auditores amplius indigere perspexit.“ Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses der Glaubenswerke zur Rechtfertigung sowie zum Stande der Rechtfertigung gibt Beda nicht.

Auch bei den spätern Exegeten des Mittelalters, lateinischen wie griechischen, vermisst man ein näheres Eingehen auf die einzelnen Fragepunkte; sie begnügen sich meist mit dem allgemeinen Nachweis der Harmonie zwischen beiden Aposteln. Sie schliessen die Werke des Gesetzes vom Heile aus und lehren die Nothwendigkeit guter Werke.

Durch das Concil von Trient wurde die katholische Rechtfertigungslehre zum erstenmal in allseitiger Bestimmtheit und lichtvoller Klarheit festgestellt. Die Fragen über das Wesen der Gerechtigkeit und Rechtfertigung, ihre Vorbedingungen seitens des Menschen, ihre Wirkung u. s. w. waren bisher nie in so erschöpfender Weise beantwortet worden. Dadurch erhielt auch der biblische Stoff, der die Grundlage der lehramtlichen Entscheidung bot, mehr als bisher eine umfassende, vergleichende Betrachtung. Die einzelnen Momente, die früher mehr für sich allein und allgemein ins Auge gefasst wurden,

stimmung zu dem, was in die Erscheinung tritt, sei (ἁπλῆ τοῦ φαινομένου συγκατάθεσις), und dem Glauben bei Paulus, der den aus der Gemüthsstimmung hervorgehenden Glauben meine (τὴν ἐκ διαθέσεως ἐπακολούθησιν μετὰ βεβαίας συγκαταθέσεως τῷ τῆς πίστεως προσρήματι).

begann man von jetzt ab in einheitlicher Weise darzustellen. Hierdurch bekam auch die Rechtfertigungslehre des Jacobus neben der des Paulus ihre ergänzende und erläuternde Stelle in viel entschiedenerem Sinne als früher.

Daher darf man von den nachtridentinischen Exegeten auch eine viel grössere Bestimmtheit in der Beantwortung der einzelnen Fragen erwarten. Dass sie eine Uebereinstimmung der beiden Apostel lehren, ist selbstverständlich. Auf ihre einschlägigen Ausführungen über Glauben und Werke, ihr Verhältniss zu einander und zur Rechtfertigung einzugehen, werden wir im Verlauf der Abhandlung noch öfter Gelegenheit finden. Hier möge besonders die Frage der Exegeten nach einer Rücksicht des Jacobus auf paulinische Schriften abschliessend behandelt werden.

Eingehend wird dieser Punkt erörtert von Estius[1]. Er tritt in seinem Commentar zum Jacobusbrief wiederholt für die patristische Ansicht einer bewussten Beziehung des Jacobus auf Paulus ein. Mit Berufung auf das Argumentum epistulae bemerkt er zu 1, 22: „Sicut . . . illo loco (Röm. 2, 13) Paulus praemunit lectorem adversus malam intellegentiam doctrinae, quam erat traditurus de fide sine operibus iustificante: ita B. Iacobus hic et in sequentibus pravum intellectum eiusdem doctrinae Paulinae corrigit.“ In dem Argumentum epistulae, wo er die Veranlassung zu dem Briefe erörtert, nennt er als zweiten Grund die häretischen Umtriebe des Simon Magus, der ausser andern Irrthümern auch jenen gelehrt habe, „quod opera iusta non sint ad salutem necessaria“. Gegen diese Pest, „quam non parum adiuvat perversus intellectus epistularum Pauli apostoli, in quibus de gratuita per fidem iustificatione disserit, praecipue suam intentionem dirigit apost. Iacobus, quemadmodum Augustinus docet“.

Dieser Auffassung tritt auch Cornelius a. L.[2] bei. Im Proömium zum Jacobusbriefe, wo er an zweiter Stelle vom

[1] In omnes Pauli epist. item in cathol. comment. III (ed. Holzammer, Moguntiae 1858), 385.

[2] Comment. in epist. canon. (Antverpiae 1627) p. 1 sqq.

Argumentum epistulae handelt, führt er ungefähr folgendes aus: Jacobus will in seinem Sendschreiben die guten Werke und die Uebung der Tugenden empfehlen. Weil Paulus im Römer- und Galaterbriefe den Glauben so sehr hervorgehoben hatte, so drang Jacobus auf die Nothwendigkeit der opera fidei ad meritum et ad salutem[1]. Auch in der Erklärung des Briefes kommt er noch wiederholt auf die Beziehung zu Paulus zurück. So sagt er zu 2, 21 geradezu: „Explicat ergo hic Jacobus Paulum, nimirum fidem Abrahae non fuisse otiosam, sed bonis operibus cumulatam."

Ebenso nehmen auch die katholischen Exegeten der neuern Zeit mit sehr wenigen Ausnahmen im Jacobusbriefe eine polemische Tendenz an gegen Missverständnisse und Missdeutungen paulinischer Schriften, besonders des Römer- und Galaterbriefes. Die angebliche Beziehung jedoch auf Simon Magus wird durchgängig ignorirt.

Am entschiedensten vertheidigt diese Ansicht Hug: „Dieses Anrühmen, dieses Empfehlen des Glaubens mit Hintansetzung der Werke, war damals schon aller der Missdeutungen fähig, die nachher daraus entstanden und unter uns so hitzig vertheidigt worden sind; damals aber, wo das Christenthum sich bildete und seinen Lehrbegriff gründete, konnte es demselben eine Tendenz geben, welche alle seine Zwecke verrückte".[2] Nach ihm ist der Brief „überlegt gegen Paulus und gegen die Lehre geschrieben, dass der Glaube Gerechtigkeit in dem Menschen und göttliche Gunst bewirke" (S. 516). Ihm folgen A. Maier[3], Langen[4] und Aberle[5]. Feilmoser[6]

[1] Quia enim Paulus in epist. ad Romanos et ad Galatas adeo extulerat fidem Christi et depresserat opera legis; ne quis id acciperet et extenderet ad opera fidei et charitatis, ideoque otiose in fide et gratia Christi conquiesceret, explicat docetque, opera fidei requiri ad meritum et ad salutem; praesertim quia Simon Magus occasionem ex Paulo nactus palam docuit, non requiri opera ad salutem solamque fidem sufficere.

[2] Einl. in die Schriften des N. T. II (4. Aufl.), 517.

[3] Einl. in die Schriften des N. T. (1852) S. 399 f.

[4] Einl. in das N. T. (2. Aufl., 1878) S. 140.

[5] Einl. in das N T. (1877) S. 246 ff.

[6] Einl. in die Bücher des N. B. (2. Aufl., 1830) S. 485.

dagegen glaubt Grund zum Zweifel zu haben, ob Jacobus den paulinischen Lehrbegriff überhaupt im Auge habe. Bisping[1] will zur Frage gar keine Stellung nehmen und dieselbe „auf sich beruhen lassen", ähnlich Schleyer[2]. Dagegen spricht sich Werner[3] wieder für eine bewusste Beziehung auf Paulus aus, „eine Vermuthung, die durch die gewissermassen das Gegenspiel zu Röm. 4 bildende Beleuchtung der Glaubensgerechtigkeit Abrahams (Jac. 2, 21—24) fast zur Gewissheit erhoben wird". Reischl[4] sagt: „Indem aus Predigt und Lehrbriefen Pauli, des Apostels der Heiden, die Heilsaneignung (Rechtfertigung) durch den Glauben an den Erlöser als Hauptmoment der Evangelisation vorausgesetzt bleibt, tritt in dem Briefe des hl. Jacobus das darauffolgende Moment, die nun nothwendige Auswirkung des Glaubens im sittlichen Leben jenem ersten, es erläuternd und ergänzend, zur Seite." In der Erklärung zu 2, 25 ist er der Ansicht, dass „eine Rücksichtnahme auf Briefe und Lehre des Heidenapostels bei Jacobus hier eingewirkt". Nach Windischmann[5] hält es Jacobus „für nöthig, den gleich anfangs laut werdenden Missdeutungen der paulinischen Lehre durch seinen Brief in einer Weise entgegen zu treten, welche zugleich seine Uebereinstimmung mit Paulus darzuthun geeignet war". Desgleichen glaubt Reithmayr[6], dass Jacobus „offenbar auf jenen (Paulus) hingeblickt, irrige Begriffe berichtigend, die sich wohl manche von den Lesern des Paulus gebildet". Kaulen[7] meint, Jacobus

---

[1] Erkl. der sieben kath. Briefe (1871) S. 8. 21.

[2] Zeitschr. f. Theol. (Freib.) IX. Band, 1. Heft.

[3] Theol. Quartalschrift (1872) S. 254.

[4] Die Heiligen Schriften des A. u. N. T. IV (3. Aufl., 1885), S. xxi.

[5] Erkl. des Briefes an die Galater (1843) S. 7.

[6] Comment. zum Briefe an die Römer (1845) S. 76; vgl. auch Einl. in die canon. Bücher des N. B. (1852) S. 714 ff. Vgl. noch Messmer (Erkl. des Jacobus-Briefes [1863] S. 5), der in dem Briefe „kaum zu verkennende Spuren einer Polemik gegen die missverstandene paulinische Lehre von dem rechtfertigenden Glauben" findet.

[7] Einleitung in die Heilige Schrift A. u. N. T. (2. Aufl., 1884) S. 554.

habe seinen Brief geschrieben, „den unter den Judenchristen auftauchenden Antinomismus zu bekämpfen und demselben die dogmatische Stütze zu entziehen, welche aus der Lehre des hl. Paulus genommen wurde". Cornely[1] schreibt: „Quo tempore et qua occasione epistula sit exorta, satis certum est. S. Iacobus enim, antequam eam scripsit, Pauli epistulam ad Romanos iam cognovit erroremque antinomisticum impugnat, qui ex illius sententiis perverse intellectis in Asiae Min. ecclesiis exortus erat". Trenkle[2], der neueste Erklärer des Jacobusbriefes, hat dem Nachweis der bewussten Beziehung zwischen beiden Aposteln einen ganzen Abschnitt der Einleitung gewidmet. „Man kann es also", sagt Schanz[3], „jedenfalls als traditionelle Ansicht der katholischen Exegese bezeichnen, dass Jacobus in seinem Briefe Missdeutungen der paulinischen Rechtfertigungslehre und daraus entstandene Missbräuche des christlichen Lebens bekämpfe." Um so auffallender ist es, dass dieser herkömmlichen Ansicht entgegen Schegg[4] sowohl in der Frage nach der Beziehung als auch in der nach dem Verfasser sich auf die Seite der protestantischen Erklärer stellt und, ohne sich auf eine Abwägung der Gegengründe einzulassen, erklärt: „Jacobus rectificirt weder die Lehre des Paulus noch Paulus die Lehre des Jacobus."

Merkwürdige Wandlungen hat die protestantische Exegese in ihrer Stellung zum Jacobusbriefe durchgemacht. Ihr Urtheil über die Harmonie mit Paulus war lange entscheidend für die Annahme oder Verwerfung des Briefes. Luthers tiefe Abneigung gegen die unbequeme Epistel ist bekannt. Die Worte von dem in Werken thätigen Glauben waren zu klar und spröde, als dass sie sich in sein exegetisches Prokrustesbett hätten hineinzwängen lassen. Zu dem von ihm gedeuteten Paulus stand Jacobus in einem schlechterdings

[1] Introduct. in U. T. libr. sacr. Compend. (1889) p. 587.

[2] Der Brief des hl. Jacobus (1894) S. 33 ff.

[3] Theol. Quartalschrift (1880) S. 12.

[4] Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief (1883) S. 9 des Commentars.

unauflösbaren Widerspruche. Der Brief „ging stracks wider Paulum". Es blieb also nur ein Weg, den Widerspruch aufzuheben: die Verweisung des Jacobus aus dem Canon. In der Vorrede zu dem Briefe (1522) schreibt er: „Mich dünkt, es sei irgend ein gut, fromm Mann gewesen, der etliche Sprüche von der Apostel Jünger gefasst nnd aufs Papier geworfen hat, oder ist vielleicht aus seiner Predigt von einem andern beschrieben." In der Vorrede zum Neuen Testament (1522) schilt er den Brief „eine recht stroherne Epistel, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat". Das Bemühen, ihn mit Paulus in Einklang zu bringen, erscheint ihm ganz aussichtslos. „Viele haben gearbeitet," sagt er in den Tischreden [1], „sich bemüht und darüber geschwitzet über der Epistel St. Jacobi, dass sie dieselbige mit St. Paulo verglichen. Wie denn Ph. Melanchthon in der Apologie etwas davon handelt, aber nicht mit einem Ernst; denn es ist stracks wider einander, Glaube macht gerecht, und Glaube macht nicht gerecht. Wer die zusammen reimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen und will mich einen Narren schelten lassen." [2] Obgleich

[1] Ausg. v. Plochmann LXII, 127.

[2] Ungünstigere Urtheile noch als die oben mitgetheilten hat der Reformator, um nicht damit anzustossen, für sich behalten. W. Walther (Stud. u. Krit. [1893] S. 595—598) hat aufmerksam gemacht auf ein in neuerer Zeit wenig beachtetes Document aus dem schriftlichen Nachlasse Luthers, aus dem hervorgeht, dass, wenn er auch da und dort einmal eine dürftige Anerkennung für die Epistel ausspricht, als enthalte sie „viel guter Sprüche", dennoch seine eigentliche Ansicht über den Brief mit dem Charakter eines göttlichen, canonischen Buches durchaus unvereinbar geblieben ist. Luther besass nämlich eine Bibel, die er für seinen Privatgebrauch mit vielen Glossen versehen hatte. Diese vererbte sich auf seinen Sohn Paul, der durch einen andern die Glossen in Dresden 1578 copiren liess, worauf sie dann später (1731) abgedruckt wurden. Einige derselben zum Jacobusbrief seien hierher gesetzt. Er bemerkt zu 1, 21 (das in euch gepflanzt ist): „Also haben es andere gepflanzt, nicht dieser Jacobus"; zu 1, 25: „Sieh, er lehret nichts vom Glauben, sondern nur lauter Gesetz"; zu 2, 12: „Ei, welch ein Chaos!" zu 2, 21: „Wo steht das geschrieben?" zu 2, 24: „Das ist falsch." Aehnliche Aeusserungen Luthers erwähnt Kawerau in Luthardts Zeitschrift (1889) S. 368 aus einer ebenfalls wenig bekannten Tischrede: „Epistolam Iacobi ejiciemus ex hac schola, denn sie soll nichts, nullam syllabam habet de Christo.

Luthers hartes Urtheil nur von dogmatischen Voraussetzungen eingegeben war und auch nicht von allen Häuptern der „Reformation" getheilt wurde [1], so fand es doch immermehr Verbreitung und Annahme. Die Magdeburger Centuriatoren, Flacius, Althamer, Hunnius, Wetstein u. a. eigneten es sich an, und so wurde es für Jahrhunderte zur sententia communis unter den protestantischen Theologen. Erst ganz allmählich verstummten die Ausfälle gegen den Brief, und bald fing man an, auch ruhigere Stimmen zu Worte kommen zu lassen. Versuche, ihn mit Paulus auszugleichen, wurden bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts mehrere gemacht; dieselben sind indessen weniger bemerkenswerth [2].

Am interessantesten hat sich das Verhältniss der protestantischen Exegese zu Jacobus in diesem Jahrhundert gestaltet. Es ist zum wahren Schibboleth für die verschiedenen im Protestantismus herrschenden theologischen Strömungen geworden. Um seine Anerkennung oder Verwerfuug streitet man seit einem halben Jahrhundert aufs heftigste, und der wissenschaftliche Hader um die kleine Epistel will gar nicht zur Ruhe kommen. „Ein fauler Friede ist's gewesen," sagt

... Ich halte, dass sie irgend ein Jude gemacht hab, welcher wohl hat hören von Christo läuten, aber nicht zusammenschlagen. Und weil er hat gehöret, dass die Christen so sehr auf den Glauben an Christum dringen, hat er gedacht: Harre, du willst ihnen begegnen und schlecht die opera treiben, wie er denn thut. De passione et resurrectione Christi sagt er nicht ein Wort, das doch aller Apostel Predigt ist gewest. Dazu ist da kein ordo noch methodus; itzt sagt er von Kleidern, bald vom Zorn, fällt immer von einem aufs andere. Er gibt ein Gleichnis: sicut corpus non vivit sine anima, ita fides nihil est sine operibus. Ei Maria, Mutter Gottes, wie eine arme similitudo ist das. Confert fidem corpori, cum potius animae fuisset comparanda."

[1] Calvin (Comment. in epist. Iac.): „Nihil continet (epist. Iac.) Christi apostolo indignum, multiplici vero doctrina scatet, cuius utilitas ad omnes christianae vitae partes late patet."

[2] Versuche dieser Art machten Huelsemann, Harmonia apostoli Pauli et Iacobi (1643); Vorst, Paulus et Iacobus de iustificatione conciliandi (1666); Misler, Harmonia Pauli et Iacobi (1678); Rueger, Conciliatio Pauli et Iacobi (1785); Knapp, Scripta var. arg. p. 463.

Weiffenbach[1], „den die grosse Mehrzahl der Theologen in den letzten Decennien mit geschäftiger... Vermittlersfreude zwischen der paulinischen und jakobischen Glaubens- und Rechtfertigungslehre glücklich abgeschlossen zu haben glaubte. Kein Wunder daher, dass der Krieg zwischen Paulus und Jacobus von neuem zum Ausbruch kommen musste." Der Ausgleich zwischen beiden Aposteln, meint man, werde stets ein verfehlter sein, weil „der Apostel Paulus bei diesem Frieden zu kurz kommen und die feste lutherische Burg untergraben werde"[2]. So stehen sich in allen Hauptfragen die Parteien noch immer schroff gegenüber[3]. Und der letzte Grund dieses Streites ist eben das eigenartige Verhältniss des Briefes zu Paulus.

Vertheidiger des Briefes sind die meisten positiven Theologen, entschiedene Gegner desselben die Theologen der historisch-kritischen Schule. Die positiven Theologen halten meist nicht nur an der Echtheit des Briefes fest, sondern suchen auch seine Uebereinstimmung mit Paulus zu erweisen. Sie setzen denselben deshalb sehr früh an und halten ihn für ein urchristliches, vielleicht ältestes Geschichtsdenkmal neutestamentlichen Schriftthums. Als Verfasser betrachten sie Jacobus, den Bruder des Herrn, der nach ihnen aber nicht zum Apostelkreis gehörte, sondern nur neben diesem als Haupt der Kirche in Jerusalem allseitig apostolisches Ansehen genoss. Das Gal. 1, 19 erwähnte Verwandtschaftsverhältniss zu Jesus verstehen sie mit wenigen Ausnahmen von einem leiblichen Bruderverhältniss. Die kritischen Theologen halten die Auf-

[1] Exegetisch-theol. Studie über Jac. 2, 14—26 (1871) Vorrede.

[2] Zeitschrift für lutherische Theologie u. Kirche (1869) 3. Heft, S. 557.

[3] Holtzmann in Schenkels Bibellexikon III (1871), 179, „Jacobusbrief": „Dieser Brief gehört immer noch zu den Räthseln des neutestamentlichen Schriftthums. Mögen wir nun fragen nach Verfasser, Zweck, Leserkreis, Entstehungsverhältnissen, überall stossen wir auf die grössten Schwierigkeiten und vor allem auch auf die weitgehendsten Differenzen, selbst innerhalb competenter Kreise." Feine bekennt: „In der That scheiden sich heute die Anschauungen über den Jacobusbrief sehr scharf" (Vorwort zum Jacobusbrief; vgl. Neue Jahrb. f. deutsche Theologie [1893] 4. Heft).

schrift des Briefes in betreff sowohl des Leserkreises als des Verfassers für eine Fiction und lassen die Schrift dem Jacobus von einem Spätern unterschoben sein[1]. Wie Luther aus dogmatischen, so statuiren sie aus historisch-kritischen Gründen zwischen beiden Aposteln einen unversöhnlichen Widerspruch. Sie finden in dem Briefe eine directe Bekämpfung des Paulus und halten ihn daher nicht nur für nachpaulinisch, sondern meist auch für nachapostolisch. Den terminus a quo setzen sie im Jahre 69 an und gehen vielfach bis ins 2. Jahrhundert herab[2]. Inmitten der sich bekämpfenden Reihen geht noch eine kleine Gruppe von Exegeten getrennt für sich, die in einigen Fragen sich auf die eine, in andern wieder auf die andere Seite schlagen. Sie nehmen die Echtheit des Briefes an und finden darin eine bewusste, von manchen als schroff bezeichnete Polemik gegen Paulus. Eine Ausgleichung halten sie in einigen Punkten für möglich, in andern wieder nicht[3].

---

[1] Nach Beyschlag (a. a. O. S. 160) „sind heutigen Tages diejenigen, welche an der Echtheit des Briefes festhalten, darüber einig, dass nur an diesen Jacobus zu denken sei, und auch die, welche die Echtheit bestreiten, stimmen zu, dass kein anderer als der berühmte Patriarch der Judenchristen gemeint sein könne."

[2] Vgl. Holtzmann, Einl. S. 481. Vgl. dagegen v. Soden, Jahrb. f. prot. Theol. (1884) S. 157; Feine, Neue Jahrb. f. deutsche Theol. (1893) S. 140 ff.

[3] Die Exegeten, welche die Echtheit des Briefes und die gänzliche oder doch theilweise Harmonie mit Paulus vertheidigen, sind sehr zahlreich. Wir nennen: Schneckenburger, Annotat. ad ep. Iac. (1832); Beiträge zur Einl. ins N. T. (1832). Theile, Comment. in ep. Jac. (1832). Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche II (4. Aufl., 1847) 564 ff.; Gelegenheitsschriften (3. Aufl., 1829) S. 22. Thiersch, Die Kirche im apostol. Zeitalter (1852) S. 106 ff. v. Hofmann, Der Schriftbeweis I, 556 f.; Die Heilige Schrift des N. T. (1876). Gass, Betrachtungen über den Jacobusbrief (Protest. Kirchenzeitung [1873] S. 956 ff.). O. Kuttner, Die Frage nach dem Verhältniss des Jacobusbriefes zu den paulin. Schriften (Protest. Kirchenzeitung [1885] S. 772 ff.). B. Weiss, Bibl. Theologie des N. T. (2. Aufl., 1873) S. 120 f. 176 f.; ferner Jacobus und Paulus (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. s. w. [1854] Nr. 51. 52). Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II (1874), 277. W. Beyschlag, Stud. u. Krit. (1874) S. 105 ff. Huther, Krit. Handbuch über den Brief des Jacobus (1858) S. 126 ff. Richter, Paulus und Jacobus (1870). v. Soden, Jahrb. für protest. Theologie (1884) 1. Heft. Erdmann, Der Brief des Jacobus

Die positiven Theologen, welche sich bemühen, den Brief wieder zu Ehren zu bringen, haben die Aufgabe, ihn mit Paulus „zu reimen“. In dem Versuch der Lösung dieser Aufgabe gehen sie aber selbst wieder weit auseinander. Vor allem ist es das jakobische δικαιοῦσθαι, woran die Scheidung der Geister beginnt; hiermit hängt eng zusammen die verschiedene Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Werken.

Ein grosser Theil dieser Erklärer nimmt das Wort δικαιοῦν in dem gewöhnlichen protestantischen Sinne von Rechtsprechung (sensus forensis). Bei Jacobus, sagt man, habe jedoch dasselbe noch nicht den von Paulus hineingelegten specifisch christlichen Sinn eines Gnadenactes Gottes, wodurch ein Gottloser für gerecht erklärt werde, sondern es theile noch die alttesta-

(1881). Schwarz, Jac. 2, 14—26: Stud. u. Krit. (1891) S. 704 ff. Schlatter, Der Glaube im N. T. (1885) S. 505 ff. Schaff, Geschichte der apostol. Kirche (2. Aufl., 1854) S. 387. Wiesinger, Der Brief des Jac. (1854). Mangold, Bleeks Einl. S. 637 ff. Feine, Der Jacobusbrief (1893); ferner vgl. Neue Jahrbücher für deutsche Theologie III. Band (1893), 4. Heft. Klöpper, Die Erörterungen des Verhältnisses von Glauben und Werken im Jacobusbrief 2, 14—26 (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie [1885] S. 280 ff.). Von den Gegnern des Briefes aus der historisch-kritischen Schule nennen wir: J. Ch. Baur, Paulus der Apostel Jesu Christi (1845); Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte (2. Aufl.) S. 122 ff. Kern, Tüb. Zeitschr. für Theologie (1835) S. 3 ff. Schwegler, Das nachapostol. Zeitalter I (1846), 413 ff. Blom, Der Brief von Jacobus (1869) S. 291. Weiffenbach, Exegetisch-theol. Studie über Jac. 2, 14—26 (1871). Grimm, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie (1870) S. 377 ff. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie (1873) S. 1 ff., (1878) S. 87 ff.; Einleitung (1875) S. 513. Holtzmann, Bibellexikon III, 179 ff.; Einleitung (1886) S. 475 ff. Zu der Mittelpartei, welche die Echtheit des Briefes vertheidigt, eine Rücksicht auf Paulus und eine Bekämpfung des Missverstandes paulinischer Sätze annimmt und theilweise einen unauflöslichen Widerspruch zwischen beiden Aposteln findet, gehören: Kern, Der Brief des Jacobus (1838), wo er seine Ansicht von 1835 modificirt. Hengstenberg, Evangel. Kirchenzeitung (1866) S. 1116 ff. W. G. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jacobusbriefes (1869). Ewald, Das Sendschreiben an die Hebräer und Jacobus' Rundschreiben (1870). Bleek, Einleitung in das N. T. (3. Aufl., 1875) S. 635 u. a. Auf dem Standpunkte Luthers stehen noch: Ströbel, Zeitschr. f. luth. Theologie u. Kirche (1857) S. 365. Kahnis, Dogmatik I (1861), 536. Delitzsch, Hebräerbrief 11, 31 (1857).

mentliche Bedeutung, worin es lediglich die göttliche Anerkennung einer wirklich vorhandenen sittlichen Gerechtigkeit ausdrücke. Das ergebe sich unverkennbar aus der Begründung der Rechtfertigung auf die im Glauben gethanen Werke, d. h. auf die wirklich gottgemässe Beschaffenheit des Menschen [1]. Den Zeitpunkt, wann dieses göttliche Rechtsprechungsurtheil erfolgt, verlegen manche in das Diesseits, andere mit Huther [2] in das letzte Gericht.

Andere [3] nähern sich in der Deutung des δικαιοῦσθαι der katholischen Auffassung, indem sie es im Sinne von „gerecht werden“ nehmen. Auch hier wird die alttestamentliche Bedeutung des Wortes betont. Δίκαιος, so sagt man, sei bei Jacobus wie durchgängig im Alten Testament, wer dem Willen Gottes in seinem Verhalten entspricht. „Nun kann aber δίκαιος, je nachdem es sich um das Verhältniss zu Gott dem Richter oder um das Verhalten gegen Gott handelt, entweder der heissen, welcher Gottes Urtheil für sich hat, was Sündenvergebung voraussetzt, oder der, dessen Verhalten dem entspricht, was Gott von dem sündigen Menschen fordert. Im letztern Sinne ist das alttestamentliche צַדִּיק gewöhnlich gemeint, und dem entspricht auch das neutestamentliche δίκαιος überall, wo es Bezeichnung menschlichen Verhaltens ist, daher insonderheit bei Jacobus.“ Δικαιοῦσθαι sei nun ein gerecht werden in diesem Sinne, d. h. ein Gelangen in den so gemeinten Stand der Gerechtigkeit. Abraham ist vermöge Thuns dazu gelangt, ein Gerechter, ein richtig zu Gott Stehender zu sein. Der Stand der Rechtbeschaffenheit ist ihm von dorther erwachsen. Er war ein Gerechter auf Grund eines Glaubens, der Werke hatte (Matth. 7, 21). Nicht als Gottes Werk im Menschen kommt die Rechtfertigung in Betracht, sondern als Sache des menschlichen Verhaltens zu Gott. Bei Jacobus ist ein Thun dessen gemeint, dem sein Glaube bereits für Gerechtig-

[1] Vgl. Beyschlag a. a. O. S. 150. Aehnlich Lange, Frank, Huther, v. Soden u. a.
[2] A. a. O. S. 116.
[3] Hofmann a. a. O. zu 2, 21 ff.

keit erklärt worden ist. Kurz, es ist zu unterscheiden zwischen dem status (Jacobus) und dem actus (Paulus) iustificationis.

Ferner hat man[1] das δικαιοῦν bei Jacobus wohl als göttliches Gnadengeschenk gefasst, aber es stufenweise von dem Menschen angeeignet werden lassen. Subjectiver Grund dafür ist der Glaube, der aber durch verschiedene Grade sich bewähren muss, ehe er zur Vollendung gelangt. Analog diesen Stufen des Glaubens gibt es dann auch Stufen der Rechtfertigung, welche der Mensch durchschreitet. Das vollkommene δικαιοῦν hat also den vollkommenen Glauben zur Voraussetzung. Ein weiterer Lösungsversuch geht dahin, zwischen erfolgter Rechtfertigung und deren Anerkennung oder Bestätigung zu unterscheiden[2] oder bei Jacobus die Bewährung der erlangten Gerechtigkeit durch Werke zu verstehen[3]. Endlich hat man[4] noch das jakobische δικαιοῦν als das endgerichtliche Rechtfertigungsurtheil im Jenseits gedeutet und es so von dem Vorgang der eigentlichen Rechtfertigung völlig getrennt, so dass sich Paulus und Jacobus ebensowenig in ihrem δικαιοῦσθαι begegnen, als sich zwei durch Weltenweite entfernte Planeten begegnen.

Schon die Verschiedenheit der Lösungsversuche, noch mehr aber die gekünstelten Erklärungen, die später näher zu prüfen sind, beweisen die Schwierigkeit, auf protestantischem Standpunkt den beiden Aposteln gleichermassen gerecht zu werden. So viele Deutungen, so viele Merkmale der Verlegenheit, womit die gedachte Exegese kämpft. Was jedoch sympathisch berühren muss, ist das allen Erklärungen gemeinsame Zugeständniss, dass die Erlangung der ewigen Seligkeit, die σωτηρία im Gerichte nicht vom Glauben allein, vom Verlass auf Christi Verdienste u. s. w. abhängig sei, sondern von den im lebendigen Glauben gethanen guten Werken. Die anfängliche Rechtfertigung soll freilich durch den Glauben

[1] Hengstenberg a. a. O. Vgl. Riggenbach, Stud. u. Krit. (1868) S. 242.
[2] Baumgarten, Wiesinger.
[3] Calvin, Calvo, Brückner, Lange.
[4] Köstlin, Klöpper, Huther.

allein, die endgerichtliche σωτηρία hingegen einzig durch die werkthätige πίστις bedingt sein[1]. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass damit der Standpunkt der altprotestantischen Dogmatik verlassen und der articulus stantis et cadentis ecclesiae bedenklich erschüttert ist. Die Solida declar. IV, § 15, p. 672 lehrt nämlich den völligen Ausschluss der guten Werke nicht nur von der Rechtfertigung, sondern auch von der ewigen Seligkeit[2]. Es hat auch nicht an Stimmen gefehlt, die warnend auf das Bedenkliche der solchermassen aus Jacobus herausconstruirten Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke hingewiesen haben. Katholischerseits ist es anzuerkennen, wenn ein Theil der protestantischen Theologen sich soweit von den hergebrachten Vorurtheilen befreit, dass er den bisher so verächtlich behandelten kleinen, aber wichtigen Brief des Jacobus wieder zu Ehren und Ansehen bringt[3]. Es wird damit ein gut Theil der Vorwürfe von „Selbstgerechtigkeit", „Werkheiligkeit" u. s. w. wieder zurückgenommen, die man lange genug der katholischen Theologie gemacht hat. „Aber von Interesse ist es doch," kann man mit Schanz sagen, „dass Jacobus, welcher nach dem Ausspruche Luthers selbst dem lutherischen Rechtfertigungsbegriff schnurstracks widerspricht, nun auf einmal in bester Harmonie mit Paulus befunden wird, ohne dass der Rechtfertigungsbegriff der lutherischen Orthodoxie danach modificirt wird."[4]

---

[1] Vgl. Richter a. a. O. S. 33.

[2] Interim tamen diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo iustificationis et salutis nostrae immisceantur. Propterea hae propositiones reiiciuntur: bona opera piorum necessaria esse ad salutem.

[3] Erdmann (a. a. O.) beginnt seine Vorrede im Gegensatz zu Luthers Ausspruch von der straminea epistula folgendermassen: „Dass der Jacobusbrief keineswegs eine stroherne Epistel sei, sondern in vollen Aehren eine reife Frucht, die auf dem judenchristlichen Boden des apostolischen Erntefeldes gereift ist, darbietet, ist durch unbefangene gründliche Exegese . . . zur Genüge erwiesen worden."

[4] A. a. O. S. 34.

II. Der Apostel Paulus.

§ 1. Der Apostel der Gnade.

Paulus war geboren zu Tarsus in Cilicien (Apg. 9, 11; 22, 3). Seine wohlhabenden, der Pharisäerpartei angehörigen Eltern (Apg. 23, 6. Phil. 3, 5) sandten ihn frühzeitig nach Jerusalem (Apg. 26, 4), wo auf der damals blühenden Rabbinenschule die zu Hause begonnene streng gesetzliche Erziehung vollendet werden sollte. Der gefeierte Gamaliel, Enkel des grossen Hillel, war sein Lehrer (Apg. 22, 3). Hier, in der unmittelbaren Nähe des Heiligthums, im Mittelpunkt jüdischen Lebens und Denkens, wurde Paulus von Jugend auf genährt mit dem altjüdischen strengen Gesetzesgeiste; hier lernte er die grossen Traditionen seines Volkes und die Satzungen der Väter kennen, in deren Erfüllung er es allen seinen Altersgenossen zuvorthat (Gal. 1, 14); hier wurde er von kundiger Hand eingeführt in die Künste rabbinischer Dialektik und Schriftgelehrsamkeit, welche ihm später so wohl zu statten kamen; hier erhielt er mit einem Worte das Gepräge eines orthodoxen jüdischen Rabbi. Den Absichten, die seine Erziehung an ihn stellte, suchte der junge Paulus mit der ganzen Kraft jugendlicher Begeisterung zu entsprechen, so dass er (Phil. 3, 6) von sich selbst rühmend hervorheben durfte, er sei nach den Normen jüdisch-pharisäischer Gerechtigkeit gewandelt sonder Vorwurf (ἄμεμπτος). Wenn es aber noch eines thatsächlichen Zeugnisses des Eifers für Gesetz und Heiligthümer bedurfte, so konnte er hinweisen auf jenen Fanatismus, womit er die Christen als vermeintliche Feinde des Gesetzes verfolgt und zur Steinigung des Stephanus seinen Beifall gegeben hatte (Apg. 8, 3; vgl. 1 Kor. 15, 9).

Aber trotz des heftigsten Ringens um die δικαιοσύνη ἡ ἐν νόμῳ (Phil. 3, 6) wollte sich dennoch die Befreiung vom Stachel eines unruhigen Gewissens und die Herstellung der Versöhnung mit Gott in ihm nicht vollziehen. Er verblieb vielmehr im Zustande jenes innern schmerzlichen Schuldbewusstseins, welches er Röm. 7, 13—25 in so tief empfundener Weise zum Ausdruck bringt. Endlich belohnte Gott sein Streben nach der Gerechtigkeit, aber auf einem Wege, welcher der bisher eingehaltenen Richtung gerade entgegengesetzt war. Mitten in seinem heissen Bemühen zu Gunsten der väterlichen Ueberlieferungen ergriff ihn der Geist Gottes und warf ihn gewaltsam aus jenem Geleise, wo er seither gewandelt war. Der alttestamentliche Paulus mit all seinem Gesetzeseifer lag von der Gnade Gottes getroffen vor Damaskus am Boden. Vollständig zerschmettert musste diese ungebändigte Natur erst werden, bevor sie als ein besonderes Werkzeug den göttlichen Absichten dienen konnte [1]. Gebrochen in seinem jüdischen Gerechtigkeitsbewusstsein wird Paulus vom Geiste an einen Jünger Jesu gewiesen, der ihm sagen wird, was er nunmehr zu thun hat (Apg. 9, 6).

Die drei Tage, die Paulus in Damaskus im Hause des Judas zubrachte, waren für ihn wichtiger als die ganze Reihe der verlebten Jahre. Während seine leiblichen Augen von der Nacht der Blindheit bedeckt waren, strahlte mit um so hellerem Scheine das Licht der himmlischen Wahrheit in seine Seele. Wie Schuppen fiel es von den Augen seines Geistes. In so ganz anderer Beleuchtung trat ihm das Alte Testament mit seinen Bildern und Weissagungen entgegen. Er erkannte auf einmal, dass er im Judenthum erst die Vorhalle zu jenem Heiligthum betreten, in das er plötzlich und wider Erwarten von Gott geführt war. Der Glaube an Christus war wunderbar in ihm lebendig geworden. Gott hatte seinen Sohn in ihm offenbart (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Gal. 1, 16). Christus

[1] Augustinus, Prius prosternendus postea erigendus, prius percutiendus postea sanandus (Serm. 14 de Sanctis).

lebte in ihm; was der Apostel aber nunmehr lebte im Fleische, lebte er ἐν πίστει τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ (Gal. 2, 20). Aus einem Verfolger Christi war Paulus sein wärmster Anhänger, sein kühnster Vertheidiger geworden. Durch die Gnade Gottes aber war er, was er war (1 Kor. 15, 10). Was Wunder, wenn er nun in hervorragendem Masse sich auch gedrungen fühlte, ein begeisterter Prediger der Gnade zu sein, wenn er nicht müde werden konnte, in heiliger Freude Christus zu preisen, durch den er Frieden erhalten zu Gott hin (Röm. 5, 1), wenn ihm die Seele überquoll vor Dankbarkeit über Gottes Gnadenthat an ihm, „dem ersten der Sünder“ (1 Tim. 1, 15), „dem geringsten der Apostel“ (1 Kor. 15, 9).

So bildet das Leben des heiligen Schriftstellers den besten Commentar zu seinen Briefen. Die eigenthümlichen Erfahrungen, die er an sich selbst gemacht, die auffallende gnädige Führung, die Gott ihm angedeihen liess, die besondern göttlichen Offenbarungen, deren er gewürdigt wurde: dieses alles will im Auge behalten sein bei Erwägung dessen, was Paulus über Gottes Gnadenverleihung und menschliche Gnadenaneignung nach seiner Bekehrung redete und schrieb. Sein Leben darf nicht getrennt werden von seiner Lehre.

§ 2. Seine Stellung zum jüdischen Gesetze.

Die Wogen der christlich-religiösen Bewegung, die der Geist Gottes am Pfingstfeste eingeleitet hatte, schlugen bald über die engen Grenzen des kleinen Judenlandes hinaus und berührten auch die Lebenskreise der Heiden. Waren es anfangs nur wenige erleuchtetere Geister unter ihnen, die sich der Botschaft von der Erlösung im Blute Christi erschlossen, so strömten auf die Predigt des Heidenapostels bald ganze Scharen der Kirche zu und baten um Aufnahme. Hierbei wurde aber ein Vorgang auf der ersten Missionsreise zu Antiochia in Pisidien typisch für die Zukunft (Apg. 13, 14 ff.). Bei seiner ersten Predigt in der Synagoge stellte Paulus die

Erlösung dar als die Erfüllung der den Vätern geschehenen Verheissung. Christus ist der Nachkomme Davids, der Heiland für Israel. Der Eindruck der den Zuhörern so weise angepassten Rede war günstig. Man bat den Apostel, „diese Worte“ auch am nächsten Sabbat zu ihnen zu reden. Da aber an diesem Tage auch die Heiden zahlreich erschienen waren, und ihnen das gleiche Heil in Christo versprochen wurde, erwachte die Eifersucht der Juden, und sie sprachen dem, was Paulus redete, lästernd entgegen. Es war dem gesetzesstolzen Juden ein unerträglicher Gedanke, dass, wer nicht zum religiös-politischen Verbande des auserwählten Volkes gehörte, nicht das Zeichen des Gottesbundes in der Beschneidung empfangen, Anspruch haben sollte auf Verheissungen, die, wie er meinte, einzig an diese Dinge geknüpft seien. Wohl konnte er sich mit der Vorstellung befreunden, dass auch der Heide sich in gewissem Grade ein Recht auf die jüdischen Erbgüter sichern könnte, wenn er sich vorerst in religiösen Zusammenhang mit Israel gesetzt hatte — eine Idee, die in dem Proselytenthum bereits ihre Verwirklichung gefunden —; aber einen Zugang zum Heile ausser und neben dem Judenthum anzuerkennen, war ihm unmöglich. Und doch, sollte das Christenthum nicht eine besondere Form des Judenthums werden, sollte die Gnade des Evangeliums zur freien, ungehinderten Wirksamkeit gelangen, dann musste die hergebrachte Vorstellung von der Verpflichtung des Gesetzes zerstört, der Bann jüdischer Orthodoxie gebrochen werden.

Mit den täglich sich mehrenden Massenaufnahmen der Heiden erkannte Paulus den Zeitpunkt für gekommen, die Schranke niederzureissen, die der jüdische Geist auch im Christenthum zwischen den Unbeschnittenen und dem messianischen Heil aufgerichtet halten wollte. Das alte Verhältniss konnte bei dem erfreulichen Zuwachs an Heidenchristen nicht weiter fortbestehen. Freilich waren schon früher Heiden mit Umgehung des jüdischen Gesetzes aufgenommen. Petrus hatte dem Hauptmann Cornelius infolge einer göttlichen Belehrung die Pforten der Kirche geöffnet, war aber dafür auch von den

Gläubigen in Jerusalem mit Vorwürfen empfangen worden, dass er bei Heiden gewohnt und gegessen hatte. Sie zu beschwichtigen bedurfte es des ausdrücklichen Hinweises auf das unmittelbare Eingreifen Gottes und auf Christi Verheissung, die Seinigen durch den Heiligen Geist taufen zu wollen, eine Prophezeiung, die sich an Cornelius erfüllt habe. Um dieselbe Zeit war in Antiochien in Abweichung von diesem einzelnen Falle eine grosse Gemeinde von Heidenchristen entstanden und damit die Einführung der Unbeschnittenen in die Kirche Jesu in einen geregelten Gang gebracht. Allein die später in Antiochien ausbrechenden Unruhen zeigen genugsam an, dass über die Stellung der getauften Heiden im Christenthum noch keineswegs bei allen oder auch nur den meisten eine klare und sichere Anschauung obwaltete, und dass mit der Aufnahme des Cornelius diese Frage noch nicht principiell zur Lösung gekommen war. Solche gefährliche Stürme und Strömungen, wie sie in Antiochien die junge Kirche ergriffen und erschüttert hatten, dauernd von derselben fern zu halten, war die Aufgabe des Apostelconcils zu Jerusalem. Infolge einer besondern göttlichen Offenbarung (Gal. 2, 2) sowie eines ausdrücklichen Auftrags der Gemeinde[1] begab sich Paulus mit Barnabas, Titus und einigen andern Genossen zum Sitze der Urkirche. „Als sie aber in Jerusalem angekommen waren, wurden sie von der Gemeinde und den Aposteln und den Presbytern aufgenommen, und sie erstatteten Bericht, wie Grosses Gott mit ihnen gewirkt habe“ (Apg. 15, 4). In Privatconferenzen[2], welche wohl zuerst stattfanden, und in öffentlicher

[1] Dass zwischen den zwei Berichten über die Veranlassung zu dieser Reise Pauli (Gal. 2, 1 ff. u. Apg. 15, 2—12) kein Widerspruch besteht, darüber vgl. Schenz, Das erste allgemeine Concil zu Jerusalem (1869) S. 181 ff. Schäfer, Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an die Galater (1890) S. 231. Felten, Die Apostelgeschichte (1892) S. 47. Reithmayr (Commentar zum Briefe an die Galater [1865]) bezieht κατὰ ἀποκάλυψιν auf die Aeltesten in Antiochien und lässt von diesen die Offenbarung an Paulus übermittelt werden. Vgl. auch Bibl. Stud. I. Bd., 3. Heft (Die Selbstvertheidigung des hl. Paulus [v. Belser, 1896]), S. 53 ff.

[2] κατ' ἰδίαν (Gal. 2, 2).

Versammlung der Gläubigen trug Paulus das Evangelium vor, welches er unter den Heiden predigte (Gal. 2, 2), d. h. jenes Evangelium, wonach Christus mit seiner Gnade der alleinige Grund des Heiles ist für alle (τὸ εὐαγγέλιον χωρὶς περιτομῆς, Chrysostom.).

Die Urapostel: Petrus, Jacobus, Johannes, erkannten den Paulus als auserkorenes Werkzeug zur Gewinnung der Heiden an, und Petrus stellte in öffentlicher Versammlung den Antrag, dass Gesetz und Beschneidung den aus dem Heidenthum Bekehrten nicht aufgebürdet werden sollten. Jacobus, das berühmte Haupt der Judenchristen in Jerusalem, trat mit seinem schwerwiegenden Einfluss diesem Vorschlage im wesentlichen bei, nur wünschte er eine Zusatzbestimmung, wonach den Heiden die Vermeidung gewisser den Juden ärgerlicher Dinge eingeschärft werden sollte. Dieser vermittelnde Antrag des Jacobus, der den Beifall des Concils fand, war nicht ein halbes Zurückweichen auf den gesetztlichen Standpunkt, als hätte er ein kürzeres neues Gesetz statt des schwierigen alten auferlegen wollen, sondern war vielmehr eine für die Zeit der langsamen Loslösung des Christenthums vom Judenthum nothwendige disciplinäre Massregel, wodurch die Heidenchristen einmal gegen den Rückfall in die alten heidnischen Greuel gesichert wurden, dann aber auch zu billigen Schicklichkeitsrücksichten auf ihre Brüder aus der Beschneidung angehalten werden sollten. Ihrer Natur nach war diese Massregel also transitorisch, sie erleichterte ein christlich-brüderliches Gemeinleben zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen solange, bis die Ineinsbildung beider zu einer Kirche innerlich wie äusserlich sich vollzogen hatte. Mit dem Beschluss des Apostelconcils über die Freiheit der Heiden vom Gesetz war eine Lebensfrage der Kirche zum Austrag gekommen. Das Evangelium Pauli unter den Heiden hatte allgemeine Anerkennung gefunden, seine Grundsätze bei Aufnahme der Heiden waren im wesentlichen gebilligt worden. Man war des errungenen Erfolges beiderseitig froh und reichte sich als Zeichen vollster Uebereinstimmung die Rechte der Gemeinschaft (δεξιὰς κοινωνίας.

Gal. 2, 9), damit Paulus und Barnabas in der bisherigen Weise der Bekehrung der Heiden, die Urapostel hauptsächlich der der Juden sich annehmen sollten, ohne jedoch von den getrennten Missionsgebieten sich gegenseitig ausschliessen zu wollen.

Von dem Beschluss des Apostelconcils getrennt zu betrachten ist ein zweiter Punkt, der in Jerusalem nicht berührt worden war: die Stellung der Judenchristen zum Gesetze. In diesem Punkte Neuerungen zu schaffen oder die Judenmit den Heidenchristen gleich zu behandeln, erschien so sehr ausser allem Betracht, dass darüber nicht einmal eine Discussion angeregt, geschweige denn ein Beschluss gefasst wurde. Das war auch dem Apostel Paulus trotz seiner innerlich freien Stellung zum Gesetze selbstverständlich, dass durch den Concilsbeschluss jene Form des Christenthums, wie sie sich auf dem theokratischen Boden Palästinas bisher entwickelt hatte, unberührt blieb, und dass hier vorderhand an eine durchaus freie, selbständige Stellung der Kirche nicht zu denken sei. Wollten die Apostel ihre vom Herrn empfangene Mission in Israel wirksam ausüben (Matth. 10, 5—6), so hatten sie zunächst alles zu vermeiden, wodurch die theokratisch-religiösen Gefühle der jüdischen Massen beleidigt wurden, also vor allem einen ungesetzlichen „heidnischen" Wandel. In diesem Punkte galt es für die Jünger, kluger Weise in die Fussstapfen des Meisters zu treten. Christus selbst hatte nicht jede Gemeinschaft mit seinem Volke aufgegeben, hatte vielmehr durch das Wort von der Erfüllung des Gesetzes in seinem Reiche den Zusammenhang mit Moses ausdrücklich hervorgehoben (Matth. 5, 17). Er hatte den Tempel das Haus seines Vaters genannt (Matth. 8, 4. 21. Luc. 2, 49), die vorgeschriebenen Feste mitgefeiert (Matth. 14, 12), den Aussätzigen die von Moses befohlene Opfergabe auferlegt (Matth. 8, 4. Luc. 7, 14), die Tempelsteuer entrichtet (Matth. 17, 27), das Zehntgesetz anerkannt (Matth. 23, 23); kurz, er hatte eine jüdische Lebensweise geführt. Hätten nun die Apostel, lebend unter denselben unveränderten Verhältnissen, diese von Christus vorgezeichnete Art des Verkehrs mit ihren israelitischen

Brüdern aufgeben wollen, so hätten sie damit jeden gedeihlichen Einfluss auf deren Gesinnung verscherzt.

Das Verbleiben beim äussern gesetzlichen Wandel hatte für die Apostel aber auch noch einen andern Grund. Das Gesetz hatte seinen festen Halt an dem ganzen jüdischen Staatswesen, insofern es nicht nur religiösen, sondern auch bürgerlichen Zwecken diente. Da nun auch der christusgläubige Jude noch ein Mitglied seines Volkes blieb, so blieb er damit auch an die Beobachtung des Gesetzes gebunden. Diese religiös-bürgerliche Verkettung Israels dehnte sich auch auf die Diaspora aus, und Jerusalem mit dem Heiligthum war der alle einigende Mittelpunkt. Bevor die Hand der Vorsehung dieses zusammenhaltende Centrum zerstört hatte, war an eine völlige Scheidung des Christenthums vom Judenthum nicht zu denken [1].

Paulus konnte sich daher ebensowenig wie die Urapostel einer weisen Rücksicht auf das Gesetz entschlagen. Dazu legte gerade ihm die glühende Liebe zu seinem Volke die Pflicht kluger Schonung der hergebrachten Gebräuche auf. „Allen alles werden, um alle zu retten" (1 Kor. 9, 22) war sein Grundsatz, wovon er sich auch den Juden gegenüber leiten liess. Gern trug er die Last des Gesetzes, wenn er glaubte, dadurch den Brüdern ein Aergerniss zu ersparen. So beschnitt er in Lystra den Timotheus, damit man nicht Anstoss nehme, dass er mit Unbeschnittenen in so enger Tischgemeinschaft lebte (Apg. 16, 1 ff.). Ein gleiches Opfer der Liebe brachte er nach Apg. 21, 17 ff. in Jerusalem. Er vernahm von den Presbytern, dass er im Verdachte stehe, „die Juden unter den Heiden Abfall von Moses zu lehren, indem er sagte, sie sollten die Kinder nicht beschneiden und nicht nach den Gebräuchen wandeln". Daher löste er auf Anrathen des Jacobus mit vier jüdischen Männern ein Nasiräatsgelübde und bekundete so durch diese hervorstechende religiöse Handlung seine hohe Achtung für das väterliche ererbte Gesetz. Die Lösung jüdischer

---

[1] Vgl. Döllinger, Christenthum u. Kirche in der Zeit der Grundlegung (1868) S. 64.

Gelübde war ihm auch nach seiner Bekehrung nicht ungewohnt, lesen wir doch auch Apg. 18, 18, dass er sich in Kenchrea das Haupt geschoren: „habebat enim votum!“

All diesen gesetzlichen Dingen jedoch unterwarf sich Paulus im Geiste innerer christlicher Freiheit, ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων (1 Kor. 9, 19). Mit den Uraposteln also stand er in der Gesetzesfrage auch praktisch in Uebereinstimmung. Theoretisch hat ferner kein apostolischer Schriftsteller die wahren Vorzüge Israels aufrichtiger anerkannt als er. Man lese hierüber nur einmal Röm. 9, 3—5. Daher auch die schonende Behandlung der mosaischen Einrichtungen, daher die Mahnung 1 Kor. 7, 18: „Circumcisus aliquis vocatus est? Non adducat praeputium;“ wozu Estius anmerkt: „Nec propter hoc, quia Christianus est, desinat instituta Mosaica servare; modo sciat, legem mortuam esse, quae cum honore sepelienda sit.“

Bei dem auf dem Apostelconvent stillschweigend gemachten Zugeständniss an die Judenchristen, auch im Christenthum fortan nach den Satzungen der Väter leben zu dürfen, lag die grosse Gefahr nahe, dass altjüdischer Adelsstolz aus dieser Freiheit wieder eine Knechtschaft machte. Besonders waren es Vertreter der pharisäischen Richtung, die sich an das gegen die Heidenchristen beobachtete Verfahren nicht gewöhnen wollten und nichts weniger erstrebten als eine völlige Judaisirung des Christenthums[1]. Schon vor dem Apostelconvent waren sie zu Antiochia und Jerusalem als Lehrer der Beschneidung aufgestanden (Apg. 15). Ihre Lehrdevise lautete: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset nach dem Brauche des Moses, könnet ihr nicht gerettet werden.“ Dass sie auch nach dem Concil sich an den Beschluss desselben nicht banden, geht aus dem Gal. 2, 11 ff. geschilderten Vorgang hervor, wo Emissäre dieser Partei in Antiochien auf eine Trennung von Juden- und Heidenchristen hinarbeiteten, um so letztere zum Aufgeben der Freiheit zu zwingen. Weil sie auf dem Concil in Jerusalem mit ihrer Ansicht nicht durch-

[1] Vgl. Apg. 15, 5.

gedrungen waren, suchten sie nunmehr auf eigene Hand ihre Ideen über Nothwendigkeit der Gesetzesbeobachtung zu propagiren. Was sie gewollt und gelehrt, ist überall aus der Bekämpfung des Paulus klar, der sich mit ganzer apostolischer Kraft ihrem Zerstörungswerk entgegenstellte. Die Spuren dieser Partei, die ihren Mittelpunkt in Jerusalem hatte, lassen sich in dem ganzen Missionsgebiete Pauli verfolgen von Antiochia und Galatien bis nach Korinth und Rom.

So sehr nun Paulus in judenchristlichen Kreisen alles vermied, was diesen zum Anstoss gereichen konnte, so sehr suchte er doch auch den Heiden die Freiheit zu bewahren. Wo man diese verkümmern wollte, wurde er zum rücksichtslosen Kämpfer gegen unberechtigte Ansprüche und anmassende Prätensionen. In Wort und Schrift, durch Ermahnung und Drohung, mit Belehrung und Ueberredung trat er zu Gunsten eines principiell gesetzlosen Christenthums ein. Daher denn auch die je und je wechselnde Sprache des Apostels, die bald wie eine liebevolle Mahnung an schuldlos Irrende, bald wie eine scharfe Schelte an Widerspänstige, zuweilen auch wie schneidender Sarkasmus über bewusst Verstockte klingt.

Der erste und negative Theil seines dem Judaismus gegenüber aufgestellten Canons lautet: „Wir wissen, dass der Mensch nicht gerechtfertigt wird aus den Werken des Gesetzes“ (Gal. 2, 16). Er bildet das Thema einer vom hohen christlichen Gesichtspunkte der Gnade aus geführten scharfen und consequenten Kritik der ganzen alttestamentlichen Ordnung. In dieser Kritik knüpft er aber an jene Form des Judenthums, womit er selbst während der ersten Hälfte seines Lebens in lebendiger Berührung gestanden, und setzt den Pharisäismus als die authentische und berechtigte Auffassung desselben voraus. Daher kommt es auch, dass ein bedeutender Theil alttestamentlicher Frömmigkeit und Religion überhaupt ohne Berücksichtigung bleibt. Dass diese durchgängig und zu allen Zeiten einfach mit äusserem Legalismus zu identificiren und jede Beziehung derselben zu Glaube und Gnade in Abrede zu stellen sei, dürfte schwer zu erweisen sein.

Der Bund, den Jehova mit Israel geschlossen, beruhte ganz und gar auf den beiden Eckpfeilern von Gnade und Glaube. Es war ein gegenseitiger Vertrag mit wechselseitiger Leistung. Israel sollte des Herrn Volk sein und seine Angehörigkeit an denselben bekunden durch Glauben und Gehorsam. Dafür wollte der Herr Israels Gott im eminenten Sinne des Wortes sein, d. h. thun, was Gott für den Menschen thun kann, vor allem Gnade und Erbarmen üben[1]. Jehova will Israels König[2], Tröster[3], Helfer[4], Schützer[5], Hirt[6] sein, seine Liebe auf Israel besonders ruhen lassen[7]; dafür ist Israel „der Knecht Jehovas"[8], mit welchem ehrenden Beinamen nicht nur seine Zugehörigkeit zum Hause des Herrn, sondern auch vorzüglich seine Treue im Hause des Herrn ausgedrückt sein sollte[9]. Dieses Bundes- und Gnadenverhältniss zwischen Gott und seinem erwählten Volke wird nach Ex. 34, 35 ff. besonders von den Propheten unter dem Bilde einer Ehe aufgefasst und dargestellt[10]. Daher der Abfall Israels aus der in Glaube und Liebe bestehenden Vermählung Gottes mit dem Ausdruck

---

[1] Ex. 19.

[2] In theokratischem Verhältniss zu Israel erscheint Jehova Is. 1, 26. Zach. 10, 3 ff.; 11, 6. 8. Os. 13, 41; 13, 11. Amos 2, 9. Jer. 8, 18 ff.; 32, 22 u. ö.

[3] Is. 12, 1; 40, 1; 4, 9. 13; 51, 3; 52, 9. Jer. 31, 13. Bar. 4, 30. Os. 7, 15; 13, 9.

[4] Is. 37, 23 ff.; 41, 10—16; 44, 2; 49, 8; 51, 21; 54, 15. Jer. 50, 34. Bar. 6, 6. Ez. 25, 14. 17. Nah. 1, 9. 11. Soph. 2, 9 ff. Zach. 2, 12; 25, 3 f.

[5] Is. 17, 10; 25, 9. Jer. 14, 8; 30, 10 f. Dan. 3, 96; 13, 10; 14, 37. Bar. 4, 22. 24. 27. 29. Zach. 9, 16; 12, 7. Soph. 3, 17. Hab. 3, 18. Agg. 2, 4. 5.

[6] Is. 14, 30; 40, 11; 49, 9 f. Jer. 10, 21; 12, 3; 50, 6—8. Bar. 4, 26. Ez. 34, 11—23; 36, 37. Os. 13, 6. Zach. 10, 2 f.; 11, 15—17; 13, 7. Mich. 2, 12.

[7] Is. 1, 2; 31, 5. 10; 43, 4 u. ö. Mal. 1, 2 f.; 2, 11. Os. 11, 1—4; 14, 5.

[8] Is. 41, 8. 9; 42, 19; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20. Jer. 30, 10; 46, 27 f. Ez. 28, 25; 37, 25.

[9] Num. 12, 7.

[10] Is. 54, 5. Os. 2, 4; 9, 18. Vgl. Jer. 3, 1; 3, 20.

„Ehebruch“ [1] gebrandmarkt wird. Ein sehr starker Nachdruck muss naturgemäss auf Israels Treue und Glauben fallen. Zahlreiche Belege hierfür finden sich besonders bei den Propheten [2]. Seine Forderungen hatte Gott normirt durch ein von ihm selbst gegebenes Gesetz, welches „Licht Gottes“ [3], „Wahrheit Gottes“ [4] war. Die Beobachtung desselben sollte eine innere sein; darum spricht Gott: „Das Volk mit meinem Gesetz im Herzen“ [5]. Erfüllt der Israelite Gottes Willen, so ist er gerecht. Die Gerechtigkeit nimmt in der alttestamentlichen Sittenlehre den ersten Platz ein; ihre Uebung ist Grund des Lebens und der Gnade. Doch ist diese Gerechtigkeit keineswegs eine natürliche, schlechthin selbsterworbene, so sehr auch der Mosaismus den Wandel nach dem Buchstaben betont. Vielmehr zeigt wiederum die Prophetie und vorzüglich bei Isaias die deutlichen Spuren einer übernatürlichen Auffassung der Gerechtigkeit. Gedachter Seher schildert dieselbe fast in paulinischer Weise, wenn er schreibt: „Freudig freue ich mich im Herrn, und meine Seele frohlockt in meinem Gotte, weil er mich bekleidet hat mit den Gewändern des Heiles und mit dem Kleide der Gerechtigkeit mich angethan hat wie einen Bräutigam, mit Krone geschmückt, und eine Braut, mit Kleinodien geziert. Denn wie die Erde ihre Keime hervorbringt und der Garten seinen Samen zeitigt, so lässt der Herr hervorsprossen Gerechtigkeit und Lobpreisung vor allen Völkern.“ [6] Der Prophet singt im Namen des begnadeten Gottesvolkes dankerfüllten Herzens sein Magnificat ob der Herrlichkeit und Gnade, die ihm der Herr geschenkt. Zwar ist die Stelle als Prophetie von der Gnadenherrlichkeit der Bewohner des zukünftigen messianischen Sion zu verstehen,

---

[1] Dieses Bild findet sich besonders häufig bei Os. Cap. 1—3. Jer. 2, 2; 3, 14. 20; 13, 17; 31, 32; 51, 5. Ez. 16, 15 ff.; 23, 3 ff.

[2] Is. 51, 1 f.; 7, 9; 31, 1; 28, 17; 30, 15. 18; 40, 31 u. ö. Jer. 5, 1. 3; 17, 5. 7; 39, 18. Dan. 3, 40. Hab. 2, 4. Vgl. Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Hebr. 10, 38. Nah. 1, 7.

[3] Is. 2, 5. [4] Dan. 9, 3. [5] Is. 51, 7.

[6] 61, 9 f. Vgl. Knabenbauer S. J., Erklärung des Propheten Isaias (1881).

allein sie zeigt dennoch, dass die Vorstellung einer auf Gnade beruhenden Gerechtigkeit den Besten in Israel nicht fremd war. An eine selbsterworbene Gerechtigkeit dachte auch wohl David nicht, wenn er betete: „Geh nicht mit mir ins Gericht (o Herr); denn vor dir ist keiner gerecht“ (Ps. 143, 3). Ueberhaupt verbietet das in Israel besonders bei den Propheten so stark ausgebildete Sünd- und Schuldbewusstsein, im Alten Testamente stets und schlechthin an eine äussere Werkgerechtigkeit zu denken[1].

Haben wir somit gesehen, dass auch im Alten Testamente die reine, tiefe Idee wahrer Gerechtigkeit nicht unbekannt war, so hatte Paulus gleichwohl doch nicht Unrecht, wenn er in seiner Kritik alttestamentlicher Frömmigkeit und Theologie einzig jene Form derselben berücksichtigte, welche man schlechthin die pharisäische nennt, und welche trotz Gesetz und Propheten schon seit Jahrhunderten jüdisch-religiösem Leben charakteristische Form und Gestalt gab. Gerade die Prophetie, zumal die vorexilische, zeigt, wie wenig Israel seinem hohen Berufe entsprochen und seiner hehren Aufgabe nachgekommen ist. Sehr düster ist das Gemälde, welches die Propheten von dem Sittenzustande ihrer Zeit entwerfen. Sünde und Laster beherrschten alle Stände. Die Priester in Juda wie in Ephraim vergewaltigten das Gesetz, falsche Propheten betrogen das Volk, Könige und Fürsten gingen den Unterthanen mit schlechtem Beispiel voran. Mord und Diebstahl, Lug und Trug, Ungerechtigkeit und Unmässigkeit, Habsucht und Wucher, Unglaube und Herzensverhärtung waren in Israel oft gerügte Vergehen. Dabei verstand man es schon damals, den mannigfachen göttlichen Geboten und Vorschriften gegenüber sich mit einer blossen Schein- oder Werkgerechtigkeit

---

[1] Die alttestamentliche Gerechtigkeit erinnert somit sehr oft an die des Neuen Testaments, nur ist die Vorstellung von solcher Frömmigkeit nicht eigentlich lehrhaft ausgeführt, sondern nur in losen Sprüchen hier und dort in den heiligen Schriften niedergelegt. Vgl. hierzu noch Zschokke, Theologie der Propheten des A. T. (1877). Herm. Schultz, Alttestamentl. Theologie I (1869), 411 ff. 421.

abzufinden. Besonders traten die Cultushandlungen, welche das religiöse Leben Israels wach zu halten bestimmt waren, sehr oft in grellsten Widerspruch mit der innern Gesinnung und persönlichen Lebensführung. Opfer, Sabbate, Feste, Fasten, Gelübde, Gebete, Speisegesetze, Beschneidung, alles sank unter den Händen des entarteten Israel zu einem puren mechanischen Thun herab ohne sittliche Weihe und Würde. Daher bei den Propheten die so häufige scharfe Verurtheilung des blossen opus operatum und nachdrückliche Forderung des opus operantis. Durch das Exil waren die Juden freilich in ihrem Gewissen gewaltig aufgeregt und erschüttert worden. Ein Ansatz zum Bessern macht sich bemerkbar. Allein in den Tagen Jesu sehen wir, wie die Pharisäer das Erbe ihrer Väter angetreten haben und die Frömmigkeit des Werkedienstes nicht nur persönlich üben, sondern auch geradezu in ein theologisches System bringen. Dabei beschränkte sich ihr Einfluss nicht auf die Anhänger der eigentlichen Secte allein, sondern war von dominirender Gewalt fürs gesamte Judenthum. Charakteristisch für ihr Ansehen ist das 23. Kapitel bei Matthäus, das als Schlussurtheil Christi über sie angesehen werden kann. Sie sitzen auf den Stühlen Moses, geniessen also allgemein anerkannte und uneingeschränkte Lehrautorität; sie sind die Führer des Volkes. Als Hüter und Wächter des Gesetzes, geübt in geistreicher Disputirkunst und subtiler Buchstabenexegese, sind sie der eindringenden griechisch-heidnischen Bildung gegenüber die Erhalter und Vertreter der altväterlichen Orthodoxie, die das Gesetz durch den „Zaun“ der Ueberlieferungen schützen. Mochte ihr Eifer im Anfange auch manche Berechtigung haben und sich auch in den erforderlichen Schranken halten, so nahm er doch bald jene ekle Form an, in welcher er nur mehr purer Fanatismus war, der die besten religiösen Kräfte hemmte und oft ganz unterband. Das Festhalten am Alten war bald nichts mehr als ein Festhalten an der Form, der die ursprüngliche reine Idee, der heilige und heiligende Geist entflohen war. Der todte Buchstabe war an die Stelle des lebendigen Geistes getreten. Wenn

der Jude die Summe von Leistungen, welche das Gesetz auflegte, abgetragen hatte, erwartete er wie infolge eines Contractverhältnisses von Gott seinen Lohn, die Gerechtigkeit. Wie sehr auch der darin niedergelegte Wille Gottes ihm äusserlich bleiben mochte, wie wenig auch das Herz an seiner Erfüllung betheiligt war, nach dem Dienst des Buchstabens bestimmte sich der Jude selbst sein religiöses Verhältniss zu Gott; in seinem Thun fand er seine Gerechtigkeit. Die Theologie der Propheten und heiligen Sänger war verknöchert, die Religion wurde zur Sache des Kopfes und der mechanischen Uebung.

Christus hatte sich oft über diese Art jüdischer Frömmigkeit beklagt, sie als blossen Lippendienst ohne Herzensbetheiligung gebrandmarkt (Matth. 15, 8), hatte seine Jünger vor solcher Gerechtigkeit gewarnt (Matth. 5, 20) und als abstossendes Beispiel derselben den betenden Pharisäer hingestellt (Luc. 18, 11—12), hatte gelehrt, dass er seinen neuen Wein nicht in alte Schläuche giessen könne (Matth. 9, 17). Infolge solch verkehrter Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung des Gesetzes geschah es, dass die Juden das in der apostolischen Predigt angebotene Mittel der Rechtfertigung kurzer Hand ablehnten. Sie besassen ja bereits ein Mittel, sich das Wohlgefallen Gottes zu erwerben. Aber auch die Judaisten fassten den Glauben an Christus nur als Complement der mosaischen Heilsordnung auf. Von der Sufficienz des im Evangelium enthaltenen Heilsweges waren sie ebensowenig überzeugt als die ungläubigen Juden und forderten deshalb auch wie diese Beobachtung der Tage und Zeiten und der Beschneidung.

Forschen wir nach den Gründen dieser jüdisch-judaistischen Indolenz und Schwerfälligkeit, sich zurechtzufinden in der neuen Heilsordnung, so stossen wir zunächst auf die allgemein herrschende fleischliche Anschauung vom Messias. Die ideale übernatürliche Vorstellung von demselben, wie sie in den heiligen Büchern des Alten Testaments ausgesprochen lag, war den spätern Juden meist ganz abhanden gekommen. Ihr

erdwärts gerichteter Blick war zu sehr getrübt, als dass er durch den Schleier des Buchstabens die Lichtstrahlen des übernatürlichen Charakters des Messias hätte wahrnehmen können. In wörtlicher Auffassung mancher Offenbarungsworte dachte man sich ihn als einen mächtigen jüdischen Heros, der mit eisernem Scepter die Völker draussen zermalmen, das Volk Gottes aber von Ost und West sammeln und Gericht halten würde über Israels Feinde, deren Ausgang ewiges Verderben sein würde. Wie unvereinbar aber mit solchen Erwartungen die Idee eines für uns leidenden und sterbenden Erlösers war, liegt auf der Hand. Die Lehre von einer Gerechtigkeit, die auf dem Versöhnungstode Christi beruhte und nur durch den Glauben an ihn ohne gesetzliches Thun zu erwerben war, musste vor allem dem schwersten Verständniss begegnen. Dass selbst die auserwählten Zwölf nur sehr langsam diese gangbare falsche Auffassung von Christus abzustreifen vermochten und erst durch die Feuerschmelze des Heiligen Geistes am Pfingsttage gänzlich davon gereinigt wurden, ist aus den heiligen Büchern sattsam zu ersehen.

Ein anderer Grund für die Ueberschätzung des Gesetzes, der besonders in einer politisch so hoch gespannten Zeit wie der vor der Zerstörung Jerusalems von besonderer Wirkung sein musste, lag in dem schon berührten Zusammenhang zwischen Gesetz und Nationalität. Das Gesetz band den Nachkommen Abrahams nicht nur an den Dienst Jehovas, sondern schloss ihn auch in bürgerlicher Hinsicht mit seinen Brüdern zu einem einigen, festgefügten Volke zusammen. So lagen in ihm die starken Wurzeln jener Kraft, womit Israel so oft gegen die umwohnenden Völker seine Freiheit vertheidigte, jener Widerstandsfähigkeit, womit es unter allen wechselnden Verhältnissen seine charakteristische Eigenthümlichkeit sich erhielt. Mit Recht erkannte der Jude daher in seinem Gesetz die Sicherheit seines Bestandes, das feste Fundament seiner Nation. Kein Wunder, wenn er nun in übertriebener Werthschätzung desselben wie sein zeitliches, so auch sein ewiges Heil von ihm erwartete. Diese Vermengung des Nationalen mit dem

Religiösen, des Zeitlichen mit dem Ewigen, wie sie in der jüdisch-theokratischen Staatseinrichtung stattfand, war zwar einerseits die Ursache der Grösse, wozu das unscheinbare Hirtenvolk sich entwickelte, aber sie bildete auch andererseits ein mächtiges Hinderniss gegen den Eintritt ins Christenthum. Letzteres hatte mit seinem universellen Ausblick auf alle Völker und Zeiten keinen Raum innerhalb der engen Schranken des Mosaismus und liess so sehr alle irdischen Hoffnungen und Interessen hinter sich, dass sein Stifter geradezu jedes Merkmal weltlicher Absichten davon ausgeschlossen hatte, indem er sagte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36).

Die Polemik gegen den jüdisch-judaistischen Irrthum führt Paulus in negativer und positiver Weise, indem er zeigt, was das Gesetz nicht vermag, und was sein eigentlicher Zweck ist. Lehrten die Gegner, der Zweck des Gesetzes bestehe darin, dass der Mensch durch Thun der Werke des Gesetzes vor Gott gerecht werde, so behauptete Paulus, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (Gal. 2, 16. Röm. 3, 20. Vgl. Gal. 3, 11).

So klar die Sätze an sich sind, worin Paulus das Gesetz als Heilsweg verwirft, so schwer ist es zu entscheiden, aus welchen Gründen er dem Gesetze die Rechtfertigungskraft abspricht. Liegen dieselben auf seiten des Menschen oder auf seiten des Gesetzes? Mit andern Worten: geht es über die Kraft des Menschen hinaus, das Gesetz in rechter Weise zu erfüllen, oder geht es über die Kraft des Gesetzes hinaus, den Menschen zu rechtfertigen? Die Aussprüche Pauli bewegen sich wie überhaupt so besonders hier in kühnen Sätzen und schroffen Contrasten. Bevor wir den Versuch machen, in die paulinische Anschauung vom Gesetz einzudringen, wollen wir die Missverständnisse ausschliessen, die sich an den Ausdruck νόμος geheftet haben. Paulus scheidet nicht zwischen rituellen und ethischen Bestandtheilen, sondern versteht unter νόμος, wie seine Gegner, das gesamte mosaische Gesetz mit allen seinen Theilen als Ausdruck der gesamten göttlichen Willens-

forderung, so dass er selbst jede andere Erkenntniss des göttlichen Willens, wie sie auch ausserhalb des Judenthums bestand, in seinen νόμος-Begriff mit einbegreift.

Für den Nachweis, dass aus dem Gesetze keine Gerechtigkeit kommt, führt Paulus zunächst den Satz der allgemeinen Erfahrung an: Das Gesetz wird von niemand erfüllt. Bezüglich der Heiden, denen Paulus den Besitz eines νόμος auch zugesteht, bedurfte es hierfür keiner Beweisgründe. Sie war der Jude nur allzusehr geneigt schon wegen ihrer Stellung ausserhalb des auserwählten Volkes als ἁμαρτωλοί anzusehen. Heiden und Sünder waren ihm congruente Vorstellungen. „Haben wir (Juden) aber einen Vorzug?“ so fragt er Röm. 3, 9, nachdem er die Verschuldung der Heiden 1, 18—32 nachgewiesen hat. Die Antwort ist ein entschiedenes „Nein!“ „Juden und Hellenen sind allzumal unter der Sünde, wie geschrieben steht: gerecht ist auch nicht einer, nicht gibt es einen, der verständig ist, noch einen, der Gott sucht; alle sind abgewichen, nichtsnutzig geworden zumal; nicht gibt es einen, der Gutes thut, auch nicht einen.“ Hätte also das Gesetz die Kraft, wirklich zu rechtfertigen, so lehrt doch die persönliche Erfahrung, der auch die Schrift bestätigend zur Seite tritt, dass niemand dem Gesetze Genüge leistet, und daher jeder von dem im Gesetze ausgesprochenen Fluche für seine Uebertretung getroffen wird. Unter dem Gesetze stehen ist also soviel als unter dem Fluche stehen; „denn es steht geschrieben: verflucht sei ein jeder, der nicht verharrt in allem, was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, um es zu thun“ (Gal. 3, 10).

Allein mit dem Nachweis der allgemeinen Verschuldung gegen das Gesetz war der Judaismus noch nicht ganz besiegt; hierzu bedurfte es vielmehr einer principiellen Bestreitung. Es musste die Ueberzeugung begründet werden, dass das Gesetz zum Zwecke der Rechtfertigung gar nicht gegeben war, dass also auch das ganze Streben, durch Gesetzeswerke gerecht zu werden, verkehrt war. Paulus hat diesen Gedanken, den letzten und nothwendigsten, kühn vollzogen: „Wäre ge-

geben worden ein Gesetz, welches lebendig machen könnte, dann wäre wirklich aus Gesetz die Gerechtigkeit" (Gal. 3, 21). Da also die Lebendigmachung absolut über das Vermögen desselben hinausging, so konnte es auch seinen Thäter nicht rechtfertigen aus Gründen der Ohnmacht, die in ihm selbst lagen. Den letzten und tiefsten Erkenntnissgrund für die Unfähigkeit des Gesetzes, zu retten, findet der Apostel in dem Kreuzestode Christi. In diesem erkennt er die göttliche Absicht, einen ganz neuen Heilsweg zu eröffnen, folglich musste die Heilsauskunft des Gesetzes absolut ungenügend sein; wenn nicht, so schliesst der Apostel, dann wäre Christus umsonst gestorben (Gal. 2, 21), kraftlos wäre gemacht der Glaube (Röm. 4, 14). Alle daher, welche durch das Gesetz gerechtfertigt werden wollen, sind abgethan von Christus und gefallen aus seiner Gnade (Gal. 5, 4; vgl. Apg. 13, 38). Wenn deshalb der Apostel auf sein eigenes gesetzliches Streben zurückblickt, so erachtet er, was er einst für Gewinn gehalten, für Verlust gegen die überwältigende Erkenntniss Jesu Christi, um dessenwillen er alles preisgab und für Koth erachtete, um Christus zu gewinnen (Phil. 3, 7 f.). Selbst beim Patriarchen Abraham, dem Vater und Vorbild der Gerechten, konnte die Gerechtigkeit nicht aus Werken des Gesetzes gekommen sein, andernfalls hätte er Ruhm, aber gewiss nicht bei Gott (Röm. 4, 2). Es ist daher ein Fundamentalsatz, den Paulus den Gegnern gegenüber aufstellt, und für den er ganz allgemeine Geltung beansprucht: Aus Gesetzeswerken wird kein Mensch gerecht.

Ziel und Zweck des Gesetzes müssen daher nach einer ganz andern Richtung hingehen als auf die Rechtfertigung des Menschen. Paulus bestimmt dieselben dahin, dass es der Uebertretungen wegen gegeben ist, zunächst um die Sünde zur Erkenntniss und Vollendung zu bringen. Zwar herrschte die ἁμαρτία [1] auch vor dem Gesetze schon in der

[1] ἁμαρτία ist die Erbsünde mit ihren Folgen, speciell mit der Concupiscenz; παράπτωμα und παράβασις ist die Actualsünde, und zwar erstere in ihrem Wesen als Abfall von Gott und Hinwendung zur Creatur, letztere als Uebertretung des göttlichen Willens.

Welt (Röm. 5, 13), aber ohne Gesetz wurde das Schuld- und Strafbare an derselben vom Menschen nicht erkannt. Sie war im Menschen wie ein schlummerndes Leben, ohne bewusste Lebensäusserung, νεκρά (Röm. 7, 7 f.). Daher konnten ihre spontanen Aeusserungen von ihm auch nicht betrachtet werden unter dem Gesichtspunkte einer Widerspänstigkeit gegen den gebietenden Gotteswillen und einer Verkehrtheit des menschlichen Eigenwillens. Höchstens erkannte er in ihnen ein lästiges Widerstreben niederer Lüste gegen angeborene, edlere Regungen und Neigungen. War nun die Sünde vor dem Gesetze, wenn auch vorhanden, so doch todt, so hatte das Verbot zur Folge, dass sie zu lebendigem Selbstbewusstsein und thätiger Entwicklung aufgeweckt wurde. Vordem war sie einfacher Trieb, Natur, nach dem Verbot wurde sie Ungehorsam, Uebertretung (Röm. 7, 7). Die Geschichte der Sünde beginnt mit der ἐπιθυμία, die sich als Folge der Erbsünde fortpflanzt auf alle, die durch die Geburt mit Adam in fleischlichen Zusammenhang treten. Der ἐπιθυμία stellt sich das Verbot als Schranke entgegen, und statt sie zum Schweigen zu bringen, reizt sie dieselbe vielmehr zum Widerstand und wecket alle ihre Kräfte auf; die ἐπιθυμία nimmt Veranlassung zur Thatsünde (ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα), und der Betrug der Sünde ist geschehen; sie selbst erhebt sich zum Leben, der Mensch aber sinkt in den Tod (Röm. 7, 8 f.).

Doch nicht nur eine Offenbarung der Sünde bewirkt das Gesetz im Menschen, sondern auch eine Mehrung derselben: νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα (Röm. 5, 20; vgl. 4, 15. Gal. 3, 19). Wenn auch zur Entfernung von der Sünde gegeben, so schlug es doch in seinem geschichtlichen Verlaufe in das Gegentheil um. Weil es den Widerspruchsgeist des Menschen reizte, besonders aber weil es eine Mehrung von Pflichten mit sich brachte, denen gegenüber der Mensch sich Verletzungen zu Schulden kommen lassen konnte, so war eine Häufung von Uebertretungen dadurch wie von selbst gegeben. Die Actualsünde (παράπτωμα, παράβασις) kam ihrerseits wieder dem allgemeinen Sündenprincip (ἁμαρτία) im Menschen

zu gute, indem dieses sich dadurch allseitig erweiterte und verfestigte; denn jede Potenz wächst durch ihre Bethätigung. In diesem Gedankengange kann Paulus (1 Kor. 15, 56) den harten Satz aussprechen: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Hierüber bemerkt Thomas: „Virtus peccati lex dicitur, in quantum per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit“ (1, 2, q. 55, a. 3).

Worin liegt nun der Realgrund für diese verhängnissvolle Wirkung des Gesetzes, für das Unterliegen desselben im Kampfe mit der Sünde? Paulus antwortet: „Das Gesetz ist geistig, ich aber bin fleischlich“ [1] (Röm. 7, 14). Während das Gesetz seinem Ursprunge und Ziele nach geistig ist, indem es vom geistigen Gott ausgeht und den geistigen Menschen in uns gestalten will, ist der Mensch, auf den es gerichtet ist, selbst fleischlich und deshalb „verkauft unter die Sünde“. In der σάρξ nämlich „wohnt nichts Gutes“ (Röm. 7, 18), in ihr hat die ἁμαρτία das feste Fundament ihrer Herrschaft, die sichere Position für den Kampf, den sie gegen den „Geist“ führt. „Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch; denn diese sind einander entgegen“ (Gal. 5, 17). In diesem Kampfe muss aber, solange die Gnade fehlt, das nur an den geistigen Theil sich wendende Gesetz unterliegen. Denn das Fleisch ist Naturkraft, Selbstliebe, das Gesetz aber ist blosse äussere Forderung ohne Gabe, ohne Kraft; es kann den Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist wohl ins Licht setzen, ihn aber nicht überwinden. Deshalb nennt es Paulus auch „schwach“ und „hilflos“ (Röm. 7, 14; 8, 3). Dabei kann es auch wenig nützen, dass der innere Mensch sich am Gesetze erfreut (Röm. 7, 22) und demselben bezeugt, dass es „heilig und gerecht und gut“ ist (7, 12); denn der fleischliche Mensch horcht nicht auf diese innere Stimme, sondern wirket, was diese verurtheilt (7, 15). Die σάρξ ist also recht der eigentliche Herd der Sünde, der fruchtbare

[1] σάρκινος, nicht σαρκικός, womit die sinnliche, gefallene Natur bezeichnet wird. Vgl. Schäfer, Römerbrief S. 224.

Nährboden für die so schrecklich gedeihliche Entwicklung der ἐπιθυμία zu Sünde und Tod.

Sind das die Wirkungen und Zwecke des Gesetzes? So musste der Jude sich fragen. Hat es denn gar keine heilsursächliche Bedeutung, und besteht gar keine Beziehung zwischen Gesetz und Heilsgut? Paulus gibt auf diese Frage eine versöhnliche Antwort und nimmt seinen allerdings wahren, aber harten Sätzen das Bittere, das sie für jeden Juden enthielten. Wenn das Gesetz auch nicht in positiver Weise das Heil schaffen kann und soll, so kann und soll es doch eine negative Vorbereitung auf die Gnade im Evangelium sein. Zunächst hielt das Gesetz die Gesamtheit Israels eingeschlossen in einem sichern Gewahrsam gegen die Hochfluth des Verderbens, die vom Heidenthum her drohte. Es bewirkte so, dass das jüdische Volk „selbst für das Evangelium reife und auch den Heiden die Möglichkeit des Heils bewahre“ [1]. Aber auch für den Einzelnen hatte es eine höchst wohlthätige Wirkung. Durch die tiefe, überwältigende Sündenerkenntniss, die es im Menschen hervorbrachte, nöthigte es ihn, an der Möglichkeit der Errettung durch eigenes Thun zu verzweifeln und die Hände nach dem auszustrecken, wovon einzig Hilfe zu hoffen war. So wurde das Gesetz ein Erzieher zu Christus hin (Gal. 3, 24), und so war doch Christus das Endziel des Gesetzes. Daher folgte aber auch mit unausweichlicher Consequenz, dass mit dem Erscheinen Jesu Christi der Bestand des Gesetzes sein Ende erreicht hatte (Gal. 3, 25 f. 2 Kor. 3, 14). Im Zusammenhang dieser Gedanken findet auch ein Ausspruch des Apostels über das Gesetz seine Erklärung, welcher scheinbar das gerade Gegentheil von dem besagt, was bisher bewiesen ist: ὁ ποιήσας αὐτὰ (τοῦ νόμου) ζήσεται ἐν αὐτοῖς (Gal. 3, 12). Der Ton liegt auf dem Thun, das vom Gesetz gefordert wird, im Gegensatz zum πιστεύειν in der neuen Gnadenordnung. Vermittelt nun aber dieses ποιεῖν nicht ebensowohl das Leben als das von Paulus empfohlene πιστεύειν? Es ist zu beachten, dass

---

[1] Windischmann a. a. O. zu Gal. 3, 23.

der Satz ein Citat aus Lev. 18, 5 ist, also von Paulus nicht im Sinne seiner Gegner, sondern in jenem Sinne gebraucht ist, in welchem es der Heilige Geist inspirirt hat. In diesem Sinne aber bildet das Verdienst Christi, auf welches im folgenden Verse (13) hingewiesen ist, die Voraussetzung für ein solches ποιεῖν. „Gewiss, wer in solcher Weise, wie Leviticus es meint, das Gesetz erfüllt, bei dem erreicht das Gesetz sein Ziel, welches der Glaube an den Messias ist, und in dieser Weise führt es zum ewigen Leben." [1]

So hat der Apostel die wahre Bedeutung des Gesetzes erschöpfend dargethan. Es kann und soll die Gerechtigkeit nicht wirken; der Sünde wegen ist es gegeben, das Erlösungsbedürfniss zu wecken, welches einzig in Christus seine Befriedigung findet.

§ 3. Ἡ πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ.

War die Gerechtigkeit auf dem Wege des Gesetzes nicht nur thatsächlich nicht erreicht, sondern überhaupt nicht erreichbar, so war damit von selbst die Frage nach einem neuen Heilswege gegeben. Paulus zeigt denselben in dem Glauben an Jesus Christus. Was dem Gesetze unmöglich war, wird der Glaube unfehlbar leisten. Hinsichtlich dieses Rechtfertigungsmittels gibt es nicht wie beim Gesetze eine Prärogative oder Ausnahme nach Geschlechtern oder Nationen; es ist für alle gleich, für alle nothwendig, für alle erreichbar (Röm. 3, 30).

Auf dieses neue, einzige, allgemeine Rechtfertigungsmittel legt der Apostel überall den grössten Nachdruck. Gleich anfangs, wo er auf die Gerechtigkeit zu sprechen kommt, nennt er auch die einzig nothwendige Vorbedingung zu deren Erlangung. „Gerechtigkeit Gottes wird in dem Evangelium geoffenbart aus Glauben an Glauben" (Röm. 1, 17). Diese Gerechtigkeit Gottes erstreckt sich unterschiedslos „an alle und über alle, welche glauben an ihn" (Röm. 3, 22). Welches ist nun der Inhalt dieses Begriffes, den Paulus so geflissentlich

[1] A. Schäfer, Erkl. des Briefes an die Galater (1890) S. 281.

in den Vordergrund stellt, und den man κατ' ἐξοχήν rechtfertigenden Glauben nennt?

In der protestantischen Theologie herrscht über diesen Fundamentalbegriff des Christenthums die grösste Verwirrung. Es klingt fast wie eine Ironie, wenn man bei dem hartnäckigen Festhalten an der sola-fides nebenbei bekennen muss: „Was aber positiv der paulinische Begriff des Glaubens sei, darüber ist immer noch Streit.“[1] F. Ch. Baur[2] erklärt denselben so: „Der Glaube als das Princip des δικαιοῦσθαι ist die im Hinblick auf Christus gefasste Vorstellung, dass, was an sich nicht ist (nämlich das Gerechtsein), dennoch ist!“ und fragt dann: „Wie konnte der Glaube als die blosse Meinung, dass etwas so ist, wie es sein soll, ungeachtet es das gerade Gegentheil davon ist, irgend eine vermittelnde Bedeutung für das Verhältniss zu Gott haben?“ Lechler[3] definirt den Glauben „als die göttliche Gnade, sei's die verheissende, wie bei Abraham, sei's die wirklich darbietende, mit festem Vertrauen und lebendiger Zuversicht ergreifen, ja selbst dann annehmen, wenn der Schein (wovon?) entgegensteht“. Nach Pfleiderer[4] ist der Glaube „die völligste Erfüllung des göttlichen Willens, aber nicht des fordernden Gesetzeswillens, sondern des gebenden Gnadenwillens — vertrauensvolle Annahme der von Gott dargebotenen Gnadengabe. Er ist die Grundstimmung des religiösen Gemüths, nicht die Grundgesinnung des sittlichen Willens.“ Ritschl[5] stellt als negative Bestimmung der πίστις folgendes auf: „Der Glaube an Christus ist weder das Fürwahrhalten seiner Geschichte, noch die Zustimmung zu einem wissenschaftlichen Erkenntnissurtheil, wie die chalcedonensische Formel es darbietet. Er ist nicht eine Anerkennung seines göttlichen Wesens von der Art, dass man dabei von seinem

[1] Lechler. Das apostol. und das nachapostol. Zeitalter (3. Aufl., 1885) S. 363.

[2] Paulus der Apostel Jesu Christi (1845) S. 545.

[3] A. a. O. S. 364. [4] Der Paulinismus (1874) S. 166.

[5] Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III (3. Aufl., 1889), 558.

Lebenswerke und seiner Wirkung zum Heil derer absieht, die sich in seine Gemeinde einzurechnen haben." Positiv hat nach ihm „an Christus glauben den Sinn, dass man den Werth der in seinem Wirken zu unserer Versöhnung mit Gott offenbaren Liebe Gottes in dem Vertrauen sich aneignet, welches in der Richtung auf ihn sich gerade Gott als seinem und unserem Vater unterordnet, worin man des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiss ist". An übergrosser Klarheit leiden diese wie die andern protestantischen Definitionen gewiss nicht. Sie erwecken die Empfindung, als wenn man sich fast scheute, klar zu bekennen, was die fides sola salvificans eigentlich sei[1].

Den ersten Aufschluss über den Begriff des Glaubens gibt uns die Etymologie[2]. Πίστις kommt von πείθειν = überreden, gewinnen, zu überzeugen suchen. Auf das religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott bezogen entspricht πίστις specifisch der Passiv- resp. Medialform πείθεσθαι = sich überreden u. s. w. lassen. „Demnach involvirt die πίστις als das in πείθεσθαι und infolge desselben hervortretende Verhalten des πειθόμενος zunächst das Moment des willigen Horchens und Gehorchens (ὑπακούειν, obaudire, obedire) gegenüber dem gebietenden Rufe Gottes, von dem man sich binden lässt, indem man sich ihm unterwirft, und weiterhin das Moment des Anschlusses und der Anhänglichkeit an Gott, an den man sich fesseln und für den man sich gewinnen lässt, indem man das von ihm angebotene Gut annimmt und einen Bund (foedus) mit ihm erstrebt. Daraus aber ergibt sich zugleich einerseits das Moment der Treue, andererseits das des Vertrauens in einer der religiösen πίστις eigenthümlichen Gestalt, nämlich als folgsame und vertrauensvolle Hingabe oder Ergeben-

[1] Eine krause Definition von rechtfertigendem Glauben findet sich bei Fricke (Der paulin. Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ [1887] S. 26): „Er ist ein empfangendes Nehmen, welches aber selbst erst durch das Empfangen der vor allem Empfangen in Gott fertigen Gnade möglich ist." — Eine Variation über das apprehendere salutem der Apologie S. 68.

[2] Vgl. den Artikel „Glaube" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon V (2. Aufl.), 616 ff.

heit an die göttliche Führung und Leitung." [1] Daher ist die πίστις auch kein purer logischer Erkenntnissact, sondern zugleich ein Affect, eine Gesinnung des Willens, indem das Fürwahrhalten des Verstandes eine Wirkung des Willens ist. Je nachdem eines der in πίστις enthaltenen Momente besonders betont wird, erhält das Wort selbst eine von der allgemeinen etwas abweichende, besondere Bedeutung. So nimmt auch Paulus πίστις nicht immer in demselben Sinne. 2 Thess. 1, 4 ist es = Treue; Röm 14, 23 = Gewissensüberzeugung. Oefters gebraucht er es zur Bezeichnung des objectiven Glaubens (fides, quae creditur, Gal. 1, 23; 3, 12. 25. Röm. 3, 30; 4, 14). Meistens aber setzt er es für den subjectiven Glaubensact (fides, qua creditur). Nur in letzterer Bedeutung betrachten wir es hier, weil es in diesem Sinne die subjective Bedingung für die Rechtfertigung ist. Da die πίστις ein williges Sichüberzeugenlassen ist, so fordert sie auch einen Gegenstand, worauf die Ueberzeugung geht. Solcher Objecte der πίστις oder des πιστεύειν führt Paulus verschiedene an, die aber in einem einzigen wieder ihren Einigungspunkt finden. 1 Kor. 2, 4 redet er vom Glauben der Korinther an sein „Wort" und seine „Predigt", der nicht gründet in menschlicher Redeweisheit, sondern in Erweisung von Geist und Kraft, damit der Glaube nicht sei auf Menschenweisheit, sondern auf Gotteskraft hin. 1 Thess. 4, 13 ist das πιστεύειν, ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη die Bürgschaft unserer eigenen Auferstehung. Wichtig für die Auffassung der paulinischen πίστις ist Röm. 10, 9: „Wenn du bekennest mit deinem Munde den Herrn Jesus und in deinem Herzen du glaubest, dass Gott ihn auferweckt hat von den Todten, wirst du errettet werden" (σωθήσῃ). Dass hier vom rechtfertigenden Glauben die Rede ist, steht allein schon durch σωθήσῃ fest. Ebenso klar ist es, dass die Glaubensüberzeugung hier auf ein historisches Factum geht. Namentlich ist dieses Factum derartig, dass es nicht Gegenstand des Vertrauens sein kann; denn dieses geht, wie Paulus selbst (Röm. 8, 24 f.)

[1] Scheeben, Kirchenlexikon a. a. O. Vgl. auch Dogmatik I (1873), § 38.

erklärt, auf ein Gut in der Zukunft. Daher schliesst Reithmayr mit Recht aus unserer Stelle, dass der Glaube „weder sei ein blosses Vertrauen auf die Verdienste Christi oder ein einseitiges Erfassen der versöhnenden Thätigkeit Christi, noch auch, wie Neuere sagen, eine huldvolle Hingebung des Menschen an Gott; sondern er ist das entschiedene Fürwahrhalten der Thatsachen der Erlösung, welche und wie sie durch das Evangelium verkündet werden“. Damit soll allerdings nicht ausgeschlossen sein, dass sich mit diesem Fürwahrhalten auch Affecte des Willens verbinden müssen; ja das Fürwahrhalten selbst ist ohne Willen gar nicht möglich.

Dieselbe Auffassung von der πίστις liegt auch der Beschreibung ihrer Genesis Röm. 10, 13—17 zu Grunde. Hiernach ist sie eine auf Grund der christlichen Predigt gewonnene Einsicht in den Inhalt des Evangeliums, welches als ῥῆμα θεοῦ auf die Autorität Gottes hin für wahr und fest gehalten wird. Den Gegenstand des Glaubens fasst der Apostel sehr oft in einem Worte zusammen in dem Ausdruck πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16—20. Eph. 4, 13. Phil. 3, 9); wesentlich übereinstimmend hiermit sind die Parallelausdrücke πίστις εἰς Χριστόν (Kol. 2, 5. Röm. 10, 14. Gal. 2, 16), πίστις ἐν Χριστῷ (Gal. 3, 26. Eph. 1, 15. Kol. 1, 4), πίστις πρὸς Χριστόν (Phil. 3, 5), πίστις ἐπ' αὐτῷ (Χριστῷ) (Röm. 9, 33; 10, 11). An andern Stellen erscheint das hier in eins zusammengefasste Glaubensobject wieder in seine einzelnen Hauptmomente auseinander gelegt. So wenn Paulus spricht vom Glauben an die Versöhnung im Blute Christi (Röm. 3, 25), an den Gekreuzigten (1 Kor. 1, 23; 2, 2), an die in der Auferweckung Christi bethätigte Wirksamkeit Gottes (Kol. 2, 12), an Christus, der gestorben, auferstanden und nun zur Rechten seines Vaters thront (Röm. 8, 34; vgl. 4, 24 f.; 10, 9. 1 Kor. 15, 3 f.). Aus all diesem folgt, dass die paulinische πίστις die überzeugungsvolle Annahme der in der evangelischen Predigt verkündeten göttlichen Heilswahrheiten ist. Dass unter allen diesen Wahrheiten einige, wie der Tod Christi und seine Auferstehung, auf Paulus, dem das Kreuz einst ein Aergerniss

war, einen besondern Eindruck machen musste, ist selbstverständlich. Der Apostel erblickt in diesen beiden Geheimnissen den Inbegriff aller Erlösungsthatsachen und erkennt in ihnen zugleich einen ursächlichen und vorbildlichen Zusammenhang mit dem persönlichen Heilsgeschäfte jedes Einzelnen. Falsch aber ist es, hieraus den Schluss zu ziehen, dass des Paulus Glaubensbegriff in einem Vertrauen auf die im Tode Christi für uns geschehene Sühne aufgehe. Ein blosses Vertrauen ist die πίστις an keiner Stelle paulinischer Schriften, wohl liegt es, wie bereits hervorgehoben wurde, mit im Gesamtbegriff und wird auch an wichtigen Stellen von Paulus noch besonders durch die Präposition ἐπί zum Ausdruck gebracht (Röm. 4, 5. 24).

Die Auffassung der πίστις als eines unerschütterlichen Fürwahrhaltens gottgeoffenbarter Wahrheiten wird auch bestätigt durch das Beispiel des Abrahamglaubens, dessen Wesen Paulus geflissentlich erörtert (Röm. 4, 17—22). Gott muthete dem Patriarchen zu, etwas als wahr anzunehmen, was nach dem Naturzusammenhange ganz unmöglich war. Aber Abraham glaubte (ἐπίστευσεν, V. 17) an das göttliche Verheissungswort, d. h. er hielt dessen Inhalt mit unerschütterlicher Ueberzeugung für wahr, wenngleich sein natürlich-sinnliches Urtheil dagegenstand. Seinen festen Grund hat dieser Glaube in der Wahrhaftigkeit und Allmacht Gottes, der auch „zu wirken vermag, was er verkündet hat“ (V. 21). Daher war von dieser Glaubensüberzeugung ausgeschlossen jeder Unglaube (ἀπιστία), jeder Zweifel (οὐ διεκρίθη), jegliche Kleingläubigkeit (μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει). Die harte Prüfung, welche in der Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit des Verkündeten lag, weit entfernt, ihn ins Schwanken zu bringen, diente vielmehr dazu, ihn in seiner Ueberzeugung noch erstarken zu machen. Er hatte vom Herrn kein anderes Zeichen und Unterpfand als sein einfaches Wort, aber er gab Gott die Ehre und glaubte. Mit dem δοὺς δόξαν τῷ θεῷ deutet der Apostel an, dass er den Glauben des Patriarchen als einen höchsten religiösen Act begreift. Weil er eben der vollste Verzicht auf die eigene Einsicht und die gänzlichste Hingabe an die höchste gebiete-

rische Autorität Gottes war, dessen Urtheil er sein eigenes Urtheil unterwarf, so wurde dieser Glaube zu einer Gehorsamsthat, zu einer unterwürfigen Huldigung gegen den offenbarenden Gott. Diese Gesinnung und Gestalt kann der Glaube aber nicht anders erhalten als durch das Imperium des Willens. Damit wird das andere Moment des paulinischen Glaubens berührt. Paulus hebt es überall da hervor, wo er den Glauben unter dem Gesichtspunkt eines Gehorsams gegen Gott oder das Evangelium darstellt. So bezeichnet er es (Röm. 1, 5) als Zweck seiner apostolischen Sendung, überall unter den Völkern den Glauben zu predigen, aber auch vor allem demselben folgsames Gehör (ὑπακοὴν πίστεως) zu verschaffen (vgl. 16, 26). Er betrachtet sich als ein Werkzeug in der Hand Christi, durch Wort und That, in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des Heiligen Geistes zu wirken „für den Gehorsam der Heiden“ (εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, Röm. 15, 18). Die Waffen, womit er dieses Ziel erstrebt, „sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott zum Niederwerfen von Befestigungen, indem wir Vernunftschlüsse darniederwerfen und jegliche Erhöhung, die sich erhebt wider die Erkenntniss Gottes, und gefangen nehmen jeden Verstand zum Gehorsam Christi (εἰς ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ) und uns in Bereitschaft halten, zu strafen allen Ungehorsam, nachdem vollständig geworden sein wird euer Gehorsam“ (2 Kor. 10, 4—6). Er sagt Gott Dank dafür, dass die Christen, einst Sklaven der Sünde, nunmehr Folge geleistet haben von Herzen (ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας) auf die Gestalt, den Inbegriff der (Glaubens- und Sitten-) Lehre, an welche sie hingegeben oder eingeformt worden sind (Röm. 6, 17). Wie der Glaube ein williger Gehorsam, so ist der Unglaube eine stolze Widerspänstigkeit. Mit bittern Worten beklagt er dieselbe an den renitenten jüdischen Brüdern. Das Echo von der Botschaft des Glaubens ist gedrungen bis an die Grenzen der Erde, aber nicht alle haben demselben Gehör geschenkt (οὐ πάντες ὑπήκουσαν, Röm. 10, 16). Die Juden haben zwar Eifer, aber nicht nach Einsicht; denn sie sind nicht der Gerechtigkeit Gottes untergeben (οὐχ ὑπετάγησαν),

verschmähen den im Glauben an Christus angebotenen Heilsweg (Röm. 10, 3). Durch ihre Schuld ward das Heil den Heiden (Röm. 11, 11; vgl. 11, 22. 23; 9, 1 ff.). Der Unglaube ist daher auch als eine Verkehrtheit des Willens im höchsten Grade unsittlich und wird der Bestrafung im Gerichte nicht entgehen (2 Thess. 2, 11); „denn geoffenbart wird Gottes Zorn vom Himmel her über jegliche Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit jener Menschen, welche die Wahrheit (Gottes) in Ungerechtigkeit hinhalten“ (Röm. 1, 18).

Aus den bisher in Betracht gezogenen Stellen ergibt sich die paulinische Lehre von dem rechtfertigenden Glauben in unzweideutiger Weise wie von selbst. Er ist eine den ganzen innern Menschen in Anspruch nehmende sittliche Leistung, worin sich alle geistigen Potenzen und guten Eigenschaften des Menschen bethätigen können und müssen. Er ist der Inbegriff aller jener sittlichen Thätigkeiten, ohne welche das δόξαν διδόναι τῷ θεῷ, die gehorsame Unterwerfung unter die Offenbarung Gottes, nicht möglich ist. Daher umschliesst er auch alle verwandten Acte, die entweder in der vollkommenen πίστις schon enthalten sind, oder doch unter dem Einfluss der Gnade sich daraus entwickeln; solche sind die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit und der Unfähigkeit, aus sich selber gerecht zu werden (Röm. 7, 24. 25), Hinwendung zu Gott in Hoffnung und Vertrauen (Röm. 8, 24; 10, 12. 13), Abkehr von der Sünde und Sehnsucht nach der Gnade (Röm. 7, 24)[1].

---

[1] Gut sagt Döllinger: „Dieser Glaube, dessen Anlage und Bedürfniss im allgemeinen als das sehnende Verlangen nach der Ergänzung unseres Daseins aus Gott schon im Menschen liegt, ist wesentlich einerseits Selbsthingabe an Gott, andererseits Ergreifen, Aneignen des von Gott durch Christus Dargebotenen, das aber eben nur in solcher Selbsthingabe ergriffen und besessen werden kann. Er ist nicht eine einzelne Thätigkeit des menschlichen Erkennens, Fühlens oder Wollens, sondern ein Complex von Thätigkeiten, etwas, was nur durch das Zusammenwirken aller Seelenkräfte zu stande kommt. Hoffnung, Liebe, Furcht und Vertrauen, Demuth und Gehorsam, Standhaftigkeit und Eifer — alle diese Dinge liegen in dem rechtfertigenden Glauben“ (Christenthum und Kirche S. 197). Vgl. auch Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl. 1883) S. 207. Möhler, Symbolik §§ 15—19. Trid. sess. 6, c. 6.

Da so im Glauben der Gesamtgottesdienst des ganzen innern Menschen enthalten ist, schreibt Paulus das πιστεύειν auch dem Herzen zu und sagt: καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην (Röm. 10, 10).

Zu dieser höchsten sittlichen That ist jedoch der Mensch aus sich selbst nicht fähig; seine natürlichen Kräfte stehen, solange sie nicht innerlich und wesentlich durch die Gnade erhöht sind, zu dem, was er im πιστεύειν zu leisten hat, in einem ganz ungleichen Verhältnisse. Die rechtfertigende πίστις ist nach Paulus ebensosehr ein Werk Gottes im Menschen als ein Werk des Menschen selbst. Wenn der Glaube auch in uns ist und nicht ohne uns ins Leben treten kann, so ist er doch nicht aus uns, sondern aus dem, der es uns gegeben hat, dass wir an ihn glauben (Phil. 1, 29). „Durch die Gnade seid ihr errettet mittelst des Glaubens, und dies nicht aus euch; denn Gottes Geschenk ist es" (Eph. 2, 8). Gerechtfertigt werden aus Glauben und schenkungsweise aus Gnade die Rechtfertigung erlangen, sind daher bei Paulus correlate Gedanken (Röm. 4, 4. 5. 16), welche ihrerseits gleicherweise den Gegensatz zur Gerechtigkeit aus Werken bilden. Liebe mit Glauben sind die Güter des Heiles „von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus" (Eph. 6, 23), der das Mass des Glaubens austheilt (Röm. 12, 6). Auf Gottes Gnade beruht die gesamte Heilsthätigkeit des Menschen, auf sie ist er angewiesen auf jeder Stufe seines Heilslebens. Gott ist es, der sowohl das Wollen als das Vollbringen gibt (Phil. 2, 13); denn unser Heil ist nicht Sache des Wollenden, nicht des Laufenden, sondern des begnadigenden Gottes (Röm. 9, 16; vgl. 1 Kor. 1, 30; 4, 7; 12, 3. Phil. 2, 13. 2. Araus. can. 5. 7. Trid. sess. 6, can. 4). Daher ist der Glaube eine Kraft Gottes (1 Kor. 2, 5), eine Wirkung des Heiligen Geistes (2 Kor. 4, 13 vgl. m. 1 Kor. 2, 12), ein Charisma (1 Kor. 13, 2. 13 vgl. m. 12, 31). — Ohne die belebende und weckende Gnade Gottes würde auf dem in Unwissenheit und Sünde starr daliegenden Herzensgrunde des Menschen der Glaube sich niemals entwickeln können. Licht für die verdunkelte Erkenntniss,

Wärme für den kalten, liebeleeren Willen thun besonders noth. Von zwei Seiten kommt die Gnade der menschlichen Hilflosigkeit entgegen: äusserlich, sofern Gott in freiem Erbarmen dem Menschen mit dem Licht des Evangeliums begegnet, innerlich, sofern er die Verkehrtheit des verwundeten Willens heilt und ihn im freien, freudigen Gehorsam der evangelischen Predigt unterwirft. In beiderlei Hinsicht vermag der Mensch selbst nicht den ersten Schritt zu thun. „Das Endliche, dasselbe sogar ohne Sünde gedacht, mag sich nach allen Seiten hin bestens ausdehnen, das an sich Unendliche erreicht es nicht, so dass dieses von ihm nur willkürlich ergriffen und festgehalten werden könnte. Die Natur mag alle ihre Kräfte redlich entfalten, sie wird durch sich und aus sich nicht ins Uebernatürliche verklärt, das Menschliche durch keinen Kraftaufwand aus sich selbst göttlich; es bliebe eine ewige Kluft zwischen beiden, wenn sie nicht durch die Gnade ausgefüllt würde: das Göttliche muss sich zum Menschen herablassen, wenn das Menschliche göttlich werden soll.“ [1]

§ 4. Πίστις καὶ ἀγάπη.

Die Ueberschrift bezeichnet eine von gewissen Exegeten peinlich gemiedene Formel. Die katholische Bedeutung derselben ist klar und bekannt; sie gibt dem rechtfertigenden Glauben seinen ethischen Charakter. In ihr wird das Wesen desselben erst ganz begriffen. Den Anhängern der sola fides muss sie zu schwerem Anstoss gereichen. Durch die falsche Auffassung der ἔργα νόμου bei Paulus verleitet, suchen diese Exegeten jede Art eines „ergistischen“ Begriffsmoments von der πίστις auszuschliessen. Man kann von dem Sittlichen das Böse nicht behutsamer fernhalten, als hier vom Glauben das Sittliche abgewehrt wird. Der Glaube bildet „den Gegensatz zu allem Thun aus menschlicher Kraft, zu aller Gesetzeserfüllung, die Gott einst verlangte, und da seine Forderung im Gesetze keineswegs auf äusserliche Leistungen, sondern

[1] Möhler, Symbolik (neueste Aufl., 1873) S. 114.

ebenso auf die Gesinnung ging, so schliesst der Glaube auch jede im Gesetze geforderte Gesinnung aus. Es ist eben keine Art menschlicher Leistung.“[1] Mit einem Worte: die πίστις ist ein „sittlich leeres ὄργανον ληπτικόν“[2]. Schon aus dem vorhin über den Glauben Gesagten dürfte sich ergeben, wie sehr in dieser Exegese der paulinische Glaubensbegriff verstümmelt wird. Es muss daher diese Erklärung auch an sich selbst zu nichte werden. Denn mag man auch das sittliche Moment in der πίστις noch so sehr verdünnen, mag man das Menschliche in ihr noch so sehr, selbst bis zur blossen „Receptivität“ zurückschrauben, etwas Menschliches, irgend ein menschliches (sittliches) Verhalten wird man ihr doch stets lassen müssen. Schon allein an dem δοὺς δόξαν τῷ θεῷ im Abrahambeispiel scheitert jeder Versuch, die πίστις ihres religiös-ethischen Inhaltes zu entleeren. Jedes, auch das letzte Bedenken über die sittliche Beschaffenheit derselben hat Paulus aber gehoben durch die klare und absichtliche Verbindung der πίστις mit der ἀγάπη zu einem Collectivbegriff. In negativer und positiver Weise hat der Apostel das Verhältniss der πίστις zur ἀγάπη bestimmt. 1 Kor. 13, 3 schreibt er: ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδέν εἰμι. Ein Glaube ohne Liebe, wenn er auch anders mit den kostbarsten Charismen verbunden wäre, gibt dem Menschen nicht den geringsten Werth vor Gott: „nihil sum, i. e. nullius sum pretii apud Deum“ (Estius). Um der Gewalt des Gedankens zu entgehen, will man protestantischerseits hier die πίστις auf den sogen. Wunderglauben beschränken und den rechtfertigenden Glauben davon ausschliessen. Diese Auskunft ist jedoch durch das πᾶσα vor πίστις völlig benommen. Weil Paulus mit aller wünschenswerthen Klarheit sagt, „jeglicher“, „aller“ Glaube ist ohne die Liebe werthlos, so hat niemand ein exegetisches Recht, dies trotz des πᾶσα nur vom Wunderglauben zu erklären. Wenn der Apostel in dem ὥστε ὄρη κτλ. den Wunder-

[1] Weiss, Bibl. Theologie (1868) S. 334.

[2] Pfleiderer in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie von Hilgenfeld (1872) S. 189.

glauben aus dem πᾶσα πίστις hervorhebt, so geschieht dies, um das οὐδέν εἰμι aufrecht zu halten selbst beim Vorhandensein einer πίστις in jener Gestalt und Beschaffenheit, worin man ihr allgemein einen sehr hohen Werth beizulegen geneigt ist[1]. Dass der Apostel an unserer Stelle die fides salvifica mindestens mit im Auge hat, geht auch daraus hervor, dass er der πίστις eine Beziehung auf das eigene, persönliche Heil gibt (οὐδέν εἰμι), während dagegen die Charismen nach seiner Anschauung zur Erbauung anderer gegeben werden (1 Kor. 14, 26; 12, 17—30). Endlich ist die charismatische πίστις nur ein Spross am Stamme des echten Glaubens und setzt so diesen stets voraus, ebendeshalb ist sie aber auch nicht von ihm zu trennen[2].

Reiches Licht auf unsere Stelle wirft der Schlussvers des Kapitels: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. Dass hier der Heilsglaube gemeint ist, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Er steht ja mit ἐλπίς und ἀγάπη gegenüber den Charismen (wozu auch der Wunderglaube gehört), welche, weil nur besondern, wechselnden Zwecken dienend, wieder verschwinden (V. 8—10); Glaube, Hoffnung, Liebe hingegen sind jene drei die Seele heiligenden Grundkräfte, welche bleiben (V. 13) und das persönliche Heil bedingen und verbürgen. Unter diesen drei Tugenden unterscheidet der Apostel wieder, indem er die beiden ersten gekrönt und überragt werden lässt von der „grössern unter ihnen", der Liebe. Diese ἀγάπη, welche V. 13 als μείζων unter allen genannt wird, ist aber keine andere als jene, welche in dem ganzen Kapitel von Paulus nach ihrer Nothwendigkeit (V. 1—3),

---

[1] „Haec verba (ita ut montes transferam) non apposita sunt ad significandam certam aliquam speciem fidei, sed ad exprimendum et premendum summum eius gradum." Wieser, Pauli Apostoli doctrina de iustificatione (1874) p. 66.

[2] „Wunderkräftiger Glaube ist nur ein besonderer Act ebenso kindlicher als fester Zuversicht, welcher in der Seele auf Grund ihres wahren, sie selber in gerechter Beziehung zu Gott haltenden Glaubens noch besonders mittels Kraft des Heiligen Geistes angeregt wird." Reischl zu Matth. 17, 9.

ihrem Nutzen (V. 4—7) und ihrer Dauer (V. 8 ff.) hervorgehoben und gewürdigt wird. Zweimal wird nun Glaube und Liebe in Parallele gesetzt, indem zum erstenmal der Glaube ohne Liebe für werthlos und unnütz erklärt wird, und zum andernmal die Liebe grösser als der Glaube genannt wird. Worin dieses Grössersein besteht, hat Paulus zwar nicht mehr ausgeführt, aber es kann nach der ersten Parallele (V. 2) nur darin bestehen, dass die Liebe dem Glauben seinen eigentlichen Werth, seine volle Realität und Wahrheit gibt.

Von entscheidender Bedeutung für das Verhältniss von Glaube und Liebe zu einander ist auch die wichtige Stelle Gal. 5, 6: Ἐν γὰρ Χριστῷ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία. ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Es verschlägt für den Gedanken nichts, ob man ἐνεργεῖσθαι mit Bellarmin, Estius und den meisten katholischen Erklärern passivisch oder mit a Lapide und manchen andern medial fasst; „in beiden Fällen“, sagt mit Recht Schäfer[1], „besteht, dass Glaube ohne Liebe unwirksam oder todt ist, und in beiden Fällen gilt, dass ein solcher todter Glaube nichts vermag; denn von πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, als ein Begriff gefasst, gilt das τι ἰσχύει“[1].

Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit Christus, in der mystischen Union mit ihm, sind Beschneidung und Präputium adiaphorische Dinge, sie vermögen nichts zu wirken; das Einzige dagegen, was hier vermögend ist, was Kraft und Einfluss besitzt, ist Glaube durch Liebe wirksam. Auf welchem Gebiete sich dieses ἰσχύειν, diese Wirkkräftigkeit bewährt, kann nach dem Zusammenhang nicht fraglich sein. Der Apostel spricht ja von dem, was auch der Jude durch sein Gesetz zu erreichen strebte, von der δικαιοσύνη (V. 5); es kann sich also auch nur um eine „Vermögenheit“ handeln, die Gerechtigkeit, das messianische Heil zu verbürgen. Diese δικαιοσύνη aber nur von der endgerichtlichen Errettung zu verstehen und die anfängliche Gerechtigkeit oder sogen. iustificatio prima von ihr zu trennen, erstere durch in Liebe thätigen

[1] Erkl. des Briefes a. d. Gal. (1890) S. 335.

Glauben, letztere durch die fides sola bedingt sein lassen, ist eine gewaltsame, unnatürliche Spaltung der δικαιοσύνη, welche der Apostel stets nur in organischer, lebendiger Einheit begriffen hat. „Es ist unpaulinisch, zwei Rechtfertigungen, eine bei der Bekehrung, die andere beim letzten Gerichté, also auch zweierlei Rechtfertigungsglauben zu statuiren." [1] Jenem Glauben, der die iustificatio prima bedingt, wird man doch gewiss das ἰσχύειν nicht absprechen wollen, er einigt ja den Menschen aufs innigste mit Christo! Daher wird man auch nicht umhin können, für die beginnende Rechtfertigung ebenfalls die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη zu fordern [2]. Nach dem, was wir sonst von der πίστις ohne ἀγάπη bei Paulus lesen, sind wir nicht berechtigt, derselben irgendwelche heilskräftige Wirkung zuzuschreiben (vgl. 1 Kor. 13, 2). Umgekehrt ist die heilswirkende πίστις, d. h. die Gerechtigkeit bedingende, sei es nun die anfängliche oder die fortschreitende oder die vollendete Gerechtigkeit, stets die eine lebendige πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder der Glaube, welcher durch Liebe wirksam ist. Dieser Glaube ist gemeint, den die Theologen in der Schulsprache mit dem Ausdruck fides charitate formata bezeichnen.

Die Lehre von der fides charitate formata hat so sehr in der Schrift ihre Stütze, dass sie auch von den Gegnern nicht geläugnet werden kann. So sagt Ritschl: „Demnach ist freilich den römisch-katholischen Theologen zuzugeben, dass die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ausmacht,

[1] Reithmayr, Commentar zum Brief a. d. Galater (1865) S. 407.

[2] Palmieri: „Iuxta Apostolum fides, quae valet in Christo Jesu, est fides operans per charitatem, coniuncta proinde charitati et ab ea formata: atqui fides, quae iustificat, est certe fides, quae plurimum valet in Christo, cum nos eidem coniungat: ergo fides iustificans est fides formata charitate. Neque Protestantes umquam rationem reddent, cur charitas non requisita ad iustificandum, requiratur ad conservandam iustitiam, aliis verbis, cur, si iustus fio sola fide, nequeam perseverare iustus, sola perseverante fide" (Comment. in epist. ad Gal. [1886] p. 207). Estius erklärt das πίστις τι ἰσχύει: „Scilicet aliquid valet et quidem plurimum ad iustitiam sive acquirendam sive exercendam atque augendam. Est enim fides totius iustitiae fundamentum; quam tamen non praestat sine charitate."

wenn in jenem Begriff der Gedanke ausgedrückt ist, dass der Wille auf Gott als auf seinen höchsten Zweck gerichtet sei."

Aber er findet an der Fassung der Formel „fides formata" doch zu tadeln: „Der Fehler der thomistischen Theologie besteht nun darin, dass dessenungeachtet die fides informis als eine wirkliche Stufe in der Art des Glaubens behandelt und dass die Bestimmung der formatio per charitatem als eine Ergänzung des nur unvollständigen Glaubens eingeführt wird."[1] Diesem Einwand begegnet Franzelin[2] folgendermassen: „Quod non ita intellegi debet ac si fides in ratione sua formali fidei constitueretur per charitatem; sed ita, ut fides sine charitate esse quidem possit, verum non sit ipsa iam perfecta iustitia christiana nec ad eam ultima dispositio; charitas sit perfectio, sed sine fide non sit; charitas absolvat quod fide est inchoatum, charitas impleat quod fides ostendit, ac proinde charitas sit forma non interna, sed externa fidei." Der hl. Thomas[3] erklärt sich so: „Non dicitur esse forma fidei charitas per modum, quo forma est pars essentiae, sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum." Der Glaube sowohl als die Liebe sind an sich vollständige Begriffe, die specifisch von einander unterschieden sind, aber sie werden geeinigt unter einem höhern Princip (der Werkthätigkeit), und von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist die charitas forma fidei. Sie begründet den Glauben nicht in seinem Sein, sondern gibt ihm die Qualität der Wirksamkeit und formirt ihn als fides operans.

Was der Apostel unter der von ihm so sehr betonten ἀγάπη eigentlich versteht, hat er selbst nirgends gesagt, auch da nicht, wo er in rhythmischer Begeisterung seinen „Triumphgesang" über dieselbe anstimmt. Der Apostel darf sie auch

[1] A. a. O. III, 102.
[2] De sacramentis in genere (1873) p. 83. Cf. Palmieri l. c. p. 205. Hettinger, Lehrbuch der Fundamental-Theologie (1888) S. 860.
[3] Verit. q. 14, a. 5 ad 1; cf. S. th. 2, 2, q. 4, a. 5.

als allen bekannt voraussetzen; denn sie hat ja ihr Analogon schon im Naturleben. Sicher versteht er darunter eine die Seele heiligende und durchglühende Grundkraft, welche dem Menschen im Christenthum durch den Heiligen Geist infundirt wird[1] und diesen waltend und wohnend im Heiligthum des Herzens in stäter innigster Verbindung mit Gott hält.

Anlangend das Verhältniss der πίστις zu der ἀγάπη stellen wir nunmehr folgende Gedankenkette auf. Ueberall, wo der Apostel vom Glauben, welcher rechtfertigt, redet, versteht er ihn als einen religiösen Gehorsam, wodurch sich der Mensch den Inhalt des Evangeliums aneignet und der neuen Heilsordnung sich unterwirft. Es ist also dieser Glaube an sich schon ein sittliches Werk (ἔργον τῆς πίστεως, 1 Thess. 1, 3), das den ganzen Menschen beschäftigt. Um aber jeden Zweifel und jede Unklarheit von dem wichtigen Begriff, worauf er das ganze Heil errichtet, auszuschliessen, verbindet er die πίστις noch ausdrücklich mit der ἀγάπη. Es ist dies um so beachtenswerther, als es in einem Briefe geschieht, worin er in sichtlicher Erregung die alttestamentliche Werkgerechtigkeit bekämpft, und in einer Gedankenreihe, worin er im ersten Theil die Rechtfertigung aus Werken scharf zurückweist, um dann um so entschiedener sein neues Heilsprincip πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη dagegen aufzurichten.

Blicken wir zum Schluss noch einmal auf die angestellte Untersuchung zurück, so erhellt, dass dem Apostel nichts mehr fern lag als die Empfehlung eines Glaubens, der an sich nichts anderes sein soll als „eine ruhende Gesinnung in der Seele", oder ein „Ergreifen der im Tode Christi gestifteten Sühne", oder als „die Hingabe an die Gnade Gottes", mit einem Worte eine fides sola. Die unnatürliche Scheidung des Sittlichen vom Religiösen, wie man sie dem Apostel so gern unterschiebt[2], war ihm selbst gänzlich fremd. Angesichts Gal. 5, 6 anerkennt auch Lipsius[3], dass das „sich wirksam

---

[1] Röm. 5, 5.
[2] Vgl. Möhler a. a. O. S. 232 ff.
[3] Die paulinische Rechtfertigungslehre (1853) S. 196.

Erweisen der πίστις durch die Liebe eben erst das rechte Kriterium der πίστις sei", und dass es sich streng genommen nach des Apostels Begriff von der πίστις von selbst verstand, dass sie δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη war. Letzterer Gedanke kann freilich wahr und falsch sein. Für gewöhnlich setzt der Apostel, wenn er vom Glauben redet, den echten Glauben voraus, und ist es ihm also selbstverständlich, dass er in Liebe wirksam ist. Dass er aber auch eine einseitige, rein religiöse Entwicklung der πίστις ohne sittliches Verhalten für möglich hält, lehrt doch 1 Kor. 13, 2 mit augenscheinlicher Klarheit. Indessen hat der Apostel eine solch anormale Entwicklung nicht weiter verfolgt; in seiner eigenen Vorstellung lag beim Gebrauch des Wortes πίστις der Begriff der fides charitate formata. „Lässt sich der rechte Glaube überhaupt nicht anders definiren, und muss der rechtfertigende Glaube doch schon bei der Rechtfertigung der echte sein und nicht erst nachher sich zu demselben entwickeln, so kommen wir zur Rechtfertigung durch den in der Liebe thätigen Glauben." [1]

§ 5. Ἡ δικαιοσύνη θεοῦ.

Paulus stellt Röm. 1, 16 den Satz auf, dass das „Evangelium" eine Gotteskraft sei für alle zum Heile. Der Beweisgrund hierfür liegt ihm in der Wahrheit, dass in demselben δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται. Die δικαιοσύνη θεοῦ bildet dem Apostel also die Grundlage des Heiles, den Inbegriff seines Evangeliums. Hieraus mag man abnehmen, welche Beachtung dem Begriff der δικαιοσύνη entgegenzubringen ist. Bei der Untersuchung über denselben sind von vornherein zwei irrige Auffassungen auszuschliessen: die jüdisch-judaistische und die protestantische. Nach dem was früher über die Wirksamkeit des Gesetzes gesagt wurde, bedarf die jüdische Anschauung kaum noch einer Erörterung. Δίκαιος war der Ehrentitel für den Frommen des Alten Testaments. Die Voraussetzung für diese ehrenvolle Benennung war der tadellose Wandel nach dem Gesetze; wer

[1] Schanz a. a. O. S. 274.

diesem in seinem Leben entsprach, war ein δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ oder ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. „Gerechtigkeit wird uns sein vor dem Herrn unserem Gott, wenn wir beobachten und erfüllen alle seine Gebote, wie er uns befohlen“ (5 Mos. 6, 25). „Wenn einer in meinen Geboten wandelt und meine Urtheile beobachtet, so dass er Wahrheit wirket, der ist gerecht“ (Ez. 18, 9). Δίκαιος war demnach derjenige, der durch seinen gesetzestreuen Wandel sich das Wohlgefallen Gottes erworben hatte, und δικαιοσύνη war der Zustand der Rechtbeschaffenheit vor Gott. Weil dieser Zustand das Resultat selbsteigenen Thuns und Strebens war, so war diese δικαιοσύνη ἡ ἰδία oder ἡ ἐμὴ δικαιοσύνη, weil sie aus dem Gesetze sich herleitete, ἡ ἐκ τοῦ νόμου δικαιοσύνη. Paulus kennt ihren Namen und die Vorstellung, welche man damit verbindet, bestreitet aber, dass sie jemals wirklich geworden; nach ihm hat keiner, der diese Art der δικαιοσύνη angestrebt, den Namen δίκαιος wirklich verdient.

Wie die verkehrte Auffassung der δικαιοσύνη das Grundübel des spätern Judenthums war, so ist sie auch der Grundirrthum des Protestantismus geworden. Schon über der Geburtsstunde der protestantischen Rechtfertigungslehre hat kein glücklicher Stern geleuchtet; es ist nicht einmal zu einer Vollgeburt, d. h. klaren und exacten Bestimmung dieser Lehre gekommen. Luther[1] schwankte zwischen ethischer und forensischer Gerechtigkeit hin und her. Melanchthon neigte stark zur katholischen Auffassung und erklärte in seiner Apologie kurz und bündig: „sola fide iustificamur, hoc est ex iniustis iusti efficimur seu regeneramur“ (82, 117). Gleiche Schwankungen zeigen sich auch bei andern Häuptern der Reformation. Das gesteht Fricke[2] offen ein und sagt: „Die altkirchlichen Dogmatiker sind wegen der Schwierigkeit der Sache (!) und namentlich wegen Einordnung der Kindertaufe, bezüglich der Reihenfolge regeneratio, conversio, iustificatio nie ganz aus der Unklarheit herausgekommen.“ Und doch

[1] Vgl. Vorrede zum Römerbrief vom Jahre 1522.

[2] A. a. O. S. 5. Vgl. auch Dorner, Dogmatik II, 2 (1881), S. 741 ff., und Luthardt, Compendium § 57.

war dies ein Lehrartikel, „in quo sita sunt et consistunt omnia“! (Art. Schmalk. 304.) Die „Schwierigkeit der Sache“ ist aber auch heute noch nicht überwunden, und es gibt eine ganze Reihe von Theologen, die ihre Auffassung von der δικαιοσύνη mit jener der symbolischen Bücher nicht in Einklang zu bringen vermögen [1]. Es fällt diesen Exegeten offenbar schwer zu begreifen, dass das, was an sich nicht ist, dennoch vom allwissenden und wahrhaftigen Gott angesehen werden soll, als wäre es. Beck [2] nennt diese Lehre einen „Greuel vor Gott“, weil es unsittlich sei, einen Nicht-Sittlichen für sittlich zu „erklären“, und Sabatier [3] meint, Paulus hätte keine hinlänglich scharfen Worte finden können, um ein so grosses Missverständniss seines Gedankens zu brandmarken.

Diesen Theologen gegenüber halten jedoch die meisten protestantischen Erklärer an der reinen iustitia forensis fest. Besonders scharf und consequent ist diese Theorie ausgeführt von Pfleiderer [4]. Hiernach besteht die δικαιοσύνη θεοῦ in einem absolut jenseitigen Acte des göttlichen Urtheils, wodurch das früher bestehende Zornesverhältniss zwischen Gott und dem Menschen aus Gnade umgeändert wird in ein Verhältniss des Friedens und der Freundschaft. Der Mensch selbst, zu welchem Gott sein Verhältniss ändert, bleibt von diesem forensischen Urtheil ganz unberührt; er bleibt, was und wie er war, nur Gott allein ändert ihm gegenüber seine Gesinnung. Diesen schlechthin jenseitigen Act aus seiner reinen Transcendenz herabziehen, ihn seiner puren Objectivität entkleiden und zu

[1] Mit verschiedenen Modificationen suchen auch dem ethischen Factor in der δικαιοσύνη Rechnung zu tragen: Osiander, Schleiermacher, Menken, Hofmann, F. Ch. Baur, Rich. Rothe, Marheinecke, Martensen, Nitzsch, Hundshagen, Baumgarten-Crusius, Tholuck, Lipsius, Beck, Otto u. a.

[2] Erkl. des Römerbriefes I (1884), 292.

[3] L'apôtre Paul (2. éd., 1881) p. 271: „Paul n'aurait pas eu de paroles assez sévères pour flétrir une si grossière interprétation de sa pensée.“ Kurz vorher steht die merkwürdige Ansicht: „La théorie de la justification forensique, élaborée par la scolastique du moyen-âge!“

[4] Vgl. Paulinismus S. 172 ff. und besonders Hilgenfelds Zeitschr. (1872) S. 168 ff.

einem diesseitigen Acte sittlicher Umwandlung machen, wäre „pelagianische Trübung des Bewusstseins der Gnade" und der Irrthum des Tridentinums von der infusio iustitiae. In der reinen Objectivität der δικαιοσύνη soll das specifisch Neue des Paulinismus liegen; dies misskennen, heisst die Grundlage des paulinischen Evangeliums verrücken!

Allein trotz der sehr überzeugten Sprache will das wissenschaftliche Gewissen dieser Theologen nicht ganz zur Ruhe kommen. Man räumt es offen ein, dass diese Theorie eine grosse „Härte" hat und dem menschlichen Denkvermögen grosse Ungereimtheiten zumuthet. „Es ist und bleibt eine Paradoxie," sagt Fricke, „dass, was Gott und nicht dem Menschen eigen ist, die δικαιοσύνη, Eigenthum des Menschen sein soll" (S. 28). Man tröstet sich damit, dass Gott das Paradoxe in seiner Heilsökonomie liebe und die Welt gern wissenschaftlich verblüffe, und dass der Gedanke von der iustitia forensis so gross und tief sei, dass er nur von wenigen ganz verstanden worden sei [1].

[1] Fricke: „Der Rechtfertigungsgedanke des Paulus liegt so tief, will dialektisch so scharf aufgefasst sein und hat scheinbar so ausgeprägt nur alttestamentliche Form, dass es wohl begreiflich ist, wenn er — dialektisch — von wenigen voll verstanden wurde, in der Kirche frühzeitig zurücktrat, ja ein Jahrtausend fast (nicht länger?) verloren werden konnte. Es war eine Natur von der Tiefe und dem Sündenernste eines Luther nothwendig, um ihn voll wieder auszugraben und — zum erstenmal — zu einer alles durchdringenden Welt- und Lebensmacht zu machen" (S. 29). Der Verfasser redet sich dann in eine wahre Begeisterung über diese iustitia und krönt sein Lob auf dieselbe mit der Behauptung, dass in ihr ausser vielem andern „die Philosophie der Zukunft" liege. Diesen Gedanken auszuführen, hat der Verfasser freilich unterlassen. — Eines ist jedenfalls in dem Hymnus auf die iustitia forensis wahr, nämlich dass sie „neu" gewesen sei. „Von keinem Kirchenvater", sagt Kahnis (Dogm. II, 114), „lässt sich behaupten, dass die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben den Mittelpunkt seiner theologischen Ueberzeugung bilde." Und Harnack (Dogmengesch. I, 69) schreibt, indem er „einen Blick auf die Schicksale der paulinischen Theologie wirft in den ihr folgenden 120 Jahren": „Nur ein Heidenchrist hat Paulus verstanden — Marcion —, und dieser hat ihn missverstanden; die andern sind nicht über die Aneignung einzelner paulinischer Sätze hinausgekommen."

Bei der biblischen Untersuchung über die „Gottesgerechtigkeit“ ist zunächst der Genetiv θεοῦ ins Auge zu fassen, wodurch die δικαιοσύνη näher bestimmt wird. Da in diesem Ausdruck (vgl. Röm. 1, 17) jede andere Bestimmung oder Beziehung fehlt, so darf er auch nur in der Allgemeinheit seiner Fassung zu verstehen gesucht werden. Δικαιοσύνη θεοῦ kann hiernach zunächst nichts anderes sein als eine Gerechtigkeit, welche Gott eigen ist. Als solche kann sie aber verschiedene Modificationen annehmen; sie kann absolut gedacht werden, in Gott ruhend (immanent), oder in Beziehung auf den Menschen (transeunt). Beide Vorstellungen lassen sich aber auch miteinander vereinigen, so dass die Gott innewohnende δικαιοσύνη unzertrennlich erscheint von jener, welche dem Menschen zuertheilt wird. So muss es sich Paulus gedacht haben, als er Röm. 3, 26 schrieb, das Ziel der evangelischen Anordnung Gottes sei die ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Um die letztere Wahrheit, dass nämlich auch der Mensch in den Besitz der δικαιοσύνη gelangen soll, handelt es sich dem Apostel Paulus vor allem. Die Gerechtigkeit soll jedem Glaubenden zu theil werden, und der Gerechte soll — aus dem Glauben — leben (Röm. 1, 16 f.) Wie geschieht nun die Ueberleitung der göttlichen δικαιοσύνη auf die Creatur? Paulus antwortet: ἐν αὐτῷ (scl. εὐαγγελίῳ) ἀποκαλύπτεται (V. 17). Das „Evangelium“ ist ihm aber nicht bloss Lehre, Botschaft, sondern auch δύναμις θεοῦ, Gotteskraft und Gottesgnade selbst: nämlich Jesus Christus. „Daraus ergibt sich denn, dass unter δικαιοσύνη θεοῦ zunächst die Gerechtigkeit Gottes, die als wesentlich göttliche Eigenschaft auch dem Sohne zukommt, zu verstehen ist, dass es sich hier jedoch um dieselbe gerade insofern handelt, als sie in der zweiten Hypostase, die mit sich die angenommene menschliche Natur unzertrennbar vereinigt hat, subsistirt und mittels dieser sich offenbart.“ [1]

Mit dieser ἀποκάλυψις τῆς δικαιοσύνης ἐν Χριστῷ hatte die

[1] Schäfer zu Röm. 1, 17.

Gottesgerechtigkeit aber erst ihr nächstes, nicht ihr letztes Ziel erreicht. Dies ging auf die Mittheilung an den Menschen überhaupt. Die Fortleitung von Christus auf die Menschen geschieht durch den Glauben. Die lebendige πίστις umschliesst alle Gläubigen mit Christo und untereinander und vereinigt sie so in mystischer Union zu einem gliederreichen Ganzen, wovon Christus das Haupt ist. Von ihm aber strömt die Gnade der δικαιοσύνη hin auf alle Glieder dieses Organismus[1]: δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας (Röm. 3, 22).

Bisher wurde die Stelle Röm. 1, 16 f. hauptsächlich auf den Ursprung der δικαιοσύνη angesehen, es liegen in ihr aber auch Momente zur nähern Bestimmung des Wesens der δικαιοσύνη. Paulus nennt das Evangelium δύναμις θεοῦ, und zwar insofern, als darin Gottesgerechtigkeit zu Tage tritt. Die δικαιοσύνη θεοῦ ist also eine Wirkung der göttlichen Macht im Menschen, welche zum Ziel hat die σωτηρία für jeden, der sich durch die πίστις für diese göttliche Wirkung disponirt. Wie aber jeder andere göttliche Machtact reale Wirkungen hat, und zwar solche, die der immanenten Machtpotenz entsprechen, so bringt auch der dynamische Act der göttlichen Gerechtigkeit in der Seele des Glaubenden reale Gerechtigkeit hervor. „So wenig“, sagt Beck[2], „die im Evangelium sich offenbarende Gottesgerechtigkeit als blosse innere Eigenschaft Gottes oder als blosse Gesetzgebung und äussere Anstalt Gottes zu denken ist, sondern als göttliche Kraft, ebensowenig ist demgemäss die evangelische Gottesgerechtigkeit zu denken als bloss äusserliche Bestimmung des menschlichen Verhältnisses zu Gott, wie durch richterliche Gerechterklärung. Letztere ist äusserer Machtact, ist aber nicht dynamischer Act — die

[1] Augustin: „Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae, unde secundum uniuscuiusque mensuram se per cuncta eius membra diffundit. Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus“ (De praedest. sanctor. c. 15, n. 30. 31).

[2] Erkl. des Römerbriefs I (1884), 85 f.

δικαιοσύνη θεοῦ muss als in den glaubenden Menschen hineingehend gedacht werden, als energische Gotteskraft — als eine aus der Sünde rettende Heilskraft, wodurch der Mensch lebendig wird in ebenso realem Sinne, als er vorher in der Sünde todt ist. — Dieser dynamisch eingehende Act der göttlichen δικαιοσύνη heisst bei Paulus δικαιοῦν."

Innerlich und wesentlich ist somit die Gerechtigkeit, wodurch Gott den Menschen gerecht macht, gleich jener, wodurch er selbst gerecht ist. Wegen dieser wesenhaften Gleichartigkeit der menschlichen Gerechtigkeit mit der göttlichen gibt Paulus auch der erstern mit der letztern den gleichen Namen und sagt (2 Kor. 5, 21), das Ziel der Menschwerdung Christi sei, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ (Χριστῷ). Statt ἵνα γενώμεθα δίκαιοι oder ἔχωμεν δικαιοσύνην θεοῦ gebraucht der Apostel den obigen stärkern Ausdruck, um die Realität der dem Menschen geschenkten δικαιοσύνη zu bezeichnen; sie ist so sehr des Menschen Eigenthum, dass sie gleichsam sein innerstes Wesen ausmacht. Sie ist Gottes Gerechtigkeit, weil Gott selbst sie in uns wirkt, „cui nihil placere potest, nisi quod suum est" (Estius).

Das eigentliche Wesen der δικαιοσύνη besteht nach dem Apostel in der Lebendigmachung des vordem in der Sünde todten Menschen. Hätte das Gesetz diese geistige Erweckung zum Leben bewirken können, „so wäre wirklich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit" (Gal. 3, 21). Nichts macht also gerecht, was nicht lebendig macht, und niemand wird wirklich gerecht als der, welcher wahrhaft lebendig gemacht wird[1]. Diese Lebendigmachung geschieht aber durch Christus mittels der δικαιοσύνη, und das Resultat derselben ist Leben (ζωή). „Wenn Christus in euch, ist der Leib zwar todt durch die Sünde", d. h. wegen der Sünde (διὰ ἁμαρτίαν) dem Tode sicher verfallen, „der Geist aber Leben durch Gerechtigkeit" (Röm. 8, 10). Wie hier der leibliche Tod die Folge der

[1] Palmieri l. c.: „Vivificare heic nequit esse aliud, quam vitam gratiae per remissionem peccatorum conferre, nempe iustificare."

Sünde ist, so erscheint die ζωή als Frucht des Gnadenstandes; der Gegensatz aber zwischen Sünde und Gerechtigkeit besagt, dass mit letzterer die wirkliche sittliche Rechtbeschaffenheit vor Gott gemeint ist.

Eine typische Vorbildlichkeit dieser innern Erneuerung und Neubelebung, sowie auch eine causale Vermittlung derselben findet Paulus in den zwei Hauptthatsachen der Erlösung Jesu Christi, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν (Röm. 4, 25). In seiner Hingabe in den Tod liegt dem Apostel die eine, negative Seite der Rechtfertigung vorgebildet, die Tilgung der Sünden; in der Auferstehung die andere, positive Seite, die Erneuerung des Geistes. Wie der Apostel sich dies denkt, führt er selbst 6, 4 f. weiter aus: „Mitbegraben dann sind wir mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, sowie (ὥσπερ) Christus von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters erweckt wurde, so auch (οὕτω καὶ) wir in der Neuheit des Lebens wandeln." Wie im ganzen Kapitel, so setzt der Apostel auch in diesen Worten Kreuzestod und Sündentod, Auferstehungsleben und Gnadenleben in Parallele. An dieser Umwandlung aus dem Zustand des Todes in den des Lebens nimmt jeder theil, der mit gläubiger Gesinnung in den Kreuzestod Christi eingeht durch die Taufe; er wird eins mit Christo, und in dieser Union „stirbt" der alte Mensch der Sünde und ersteht der neue Mensch der Gerechtigkeit. „Denn wenn jemand in Christo ist, so ist er ein neues Geschöpf; das alte ist vorübergegangen, siehe, alles ist neu geworden" (2 Kor. 5, 17). „Sein Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus auf gute Werke hin" (Eph. 2, 10; vgl. Gal. 6, 15). Dieser von Gott geschaffene Mensch ist auch „nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit"; in seinem Innern ist durch die Neuschöpfung die Ebenbildlichkeit mit Gott, näherhin mit dem menschgewordenen Sohne Gottes, wiederhergestellt (Eph. 4, 24). Es kann also nach Paulus nicht zweifelhaft sein, dass das Wesen der δικαιοσύνη in einer im Menschen von Gott gewirkten Umwandlung, Neuschöpfung und Wiedergeburt besteht. Ohne

solche innere Erneuerung konnte vor Gott gar keine wahre δικαιοσύνη ins Dasein treten. Denn alle Menschen waren in sich ἀσεβεῖς und ὑστεροῦντες τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 23), mussten also umgewandelt werden, wenn sie in „Ehren“ (Gerechtigkeit) vor Gott dastehen wollten. Da diese sittliche Erneuerung dem Menschen nicht möglich war, so wirkte sie Gott selbst in Christo Jesu. „Als aber erschien die Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Heilandes, Gottes, hat er nicht wegen der in Gerechtigkeit von uns gethanen Werke, sondern vermöge seiner Barmherzigkeit uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes, den er reichlich über uns ausgegossen durch Jesum Christum, unsern Heiland, damit wir gerechtfertigt durch seine Gnade Erben würden der Hoffnung nach des ewigen Lebens“ (Tit. 3, 4 ff.). Mit Recht sagt Reischl, dass diese Stelle „zu den reichsten und tiefsinnigsten des Weltapostels zählt“. Es ist die ganze Rechtfertigungslehre darin enthalten, aber kein Gedanke findet klarern Ausdruck als der, dass die Rechtfertigung eine Wiedergeburt und Erneuerung sei. Die unnatürliche Trennung zwischen Neugeburt und Rechtfertigung ist durch unsere Stelle gänzlich unmöglich gemacht. Aus der Bestimmung: οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον, geht hervor, an was Paulus bei dem ἔσωσεν ἡμᾶς denkt: es ist die stets betonte δικαιοσύνη θεοῦ gegenüber der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου. Das folgt auch aus dem dem ἔσωσεν parallel gehenden ἵνα δικαιωθέντες τῇ αὐτοῦ χάριτι. In diesem δικαιοῦσθαι empfängt der Mensch wie eine wahre sittliche Rechtbeschaffenheit, so auch die Anwartschaft und sichere Hoffnung auf die ζωὴ αἰώνια. Die Gerechtfertigten nennt der Apostel daher auch „Errettete“; χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως, ruft er den Ephesiern zu (2, 8) [1]. Was er des nähern unter diesem σώζεσθαι versteht, sagt er 2, 4—6. Der Gott der Erbarmung hat uns aus Liebe mitlebendig gemacht mit Christo (συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ), als wir todt waren durch

[1] Diese Stelle zeigt zugleich, mit welchem Rechte man das δικαιοῦσθαι von dem σώζεσθαι bei Paulus als „scharf (!) getrennt“ auffasst.

die Sünde (νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν). Dadurch also sind wir errettet, gerechtfertigt, dass wir lebendig gemacht worden sind!

Obschon in der Lebendigmachung die Hinwegnahme des Todes mitbehauptet ist, so hebt doch Paulus diese negative Seite unserer Rechtfertigung — die Tilgung der Sünden — oft noch besonders hervor. Den Begriff der ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων auszudrücken, gebraucht der Apostel dem biblischen Sprachgebrauch entsprechend verschiedene Ausdrücke. Er stellt zunächst den Zustand der Rechtfertigung scharf entgegen dem der Sünde. Während wir Feinde waren, sind wir versöhnt worden; während wir Sünder waren, ist Christus für uns gestorben, und sind wir so gerechtfertigt worden (Röm. 5, 8—10); der Sünde sind wir abgestorben (6, 2), befreit (ἐλευθερωθέντες) von ihr sind wir dienstbar geworden der Gerechtigkeit (6, 18) und für Gott (6, 22); vernichtet (κατεργήθη) ist der Leib der Sünde, losgesprochen (δεδικαίωται) ist der Gerechtfertigte von ihr (Röm. 6, 6 f.), abgewaschen vom einstigen Schmutze (1 Kor. 6, 11). Gott hat die Welt in Christo mit sich versöhnet, ihnen nicht zurechnend ihre Vergehen (2 Kor. 5, 19). Da in der Rechtfertigung die Sünde getilgt wird, welche einst die Ursache des göttlichen Zornes war, so ist das σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς die natürliche Folge der Rechtfertigung (Röm. 5, 9). Errettet hat uns Gott aus der Gewalt der Finsterniss und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe (Kol. 1, 13). Beide Zustände sind innerlich und wesentlich voneinander geschieden; denn welchen Antheil hat Gerechtigkeit mit Gesetzlosigkeit, oder welche Gemeinschaft Licht mit Finsterniss, welche Uebereinstimmung Christus mit Belial? (2 Kor. 6, 14 f.; vgl. 3, 23 f.; 4, 5. 7. 25; 5, 19. Gal. 2, 17.)

Die Erörterung über das Wesen der δικαιοσύνη sei beschlossen mit dem berühmten Vergleich, den Paulus zieht zwischen Adam und Christus (Röm. 5, 15—19). Derselbe ist durchschlagend für die Auffassung der δικαιοσύνη als wirkliche ethische Rechtbeschaffenheit. Es genügt für unsern Zweck, nur den Schlusssatz der Parallele (V. 19) ins Auge zu fassen. „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen

als Sünder hingestellt worden sind, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen als Gerechte hingestellt werden." Der Sinn des Vergleiches ist klar; in derselben Weise, wie durch Adams Sünde alle Sünder geworden, so werden durch Christi Gehorsamsthat alle Glaubenden gerecht. In welcher Weise sind nun Adams Nachkommen Sünder geworden? Offenbar in wirklicher, eigentlicher Weise. Paulus kennt nicht die schwächliche Vorstellung einer bloss imputirten Sünde. Diese ist schon ausgeschlossen durch die nachdrückliche Betonung der Erbsünde als eines wirklichen, höchstrealen Princips des Bösen, das allen Menschen innewohnt [1], wie auch durch den innigen Zusammenhang und Causalnexus, den er zwischen der Sünde aller und dem Tode aller aufgestellt hat. Darum sterben alle, weil alle Sünder sind; so wirklich das Sterben, so wirklich muss seine Ursache, die Sünde, sein [2]. Gerade der Vers 19 begünstigt die Erklärung

[1] Vgl. das oben S. 37 ff. über die Sünde und ihre Wirkung Gesagte.

[2] Auch die protestantische Exegese legt auf die Stelle ein grosses Gewicht und sucht sie für die iustitia forensis zu verwerthen. Das tertium comparationis liegt nach Pfleiderer (Hilgenfelds Zeitschr. [1872] S. 167) „in der reinen Objectivität des religiösen Verhältnisses der natürlichen und wiederum der christlichen Menschheit zu Gott, eine Objectivität, welche in keiner Weise bedingt ist durch das subjective Thun der einzelnen, sei es adamitischer oder christlicher Menschen, weder durch ihr Verschulden dort noch durch ihr Verdienen hier (χωρὶς ἔργων). . . . In dieser ihrer reinen Objectivität kann nun aber weder Sünde noch Gerechtigkeit ein persönliches Verhalten und reale sittliche Lebensbeschaffenheit bezeichnen, sondern nur das ideale, in Gottes Urtheil bestehende Verhältniss, in welches die Menschen zu Gott zu stehen kommen, und zwar beiderseits durch einen göttlichen Willensact, der, durch die eine That des Anfängers veranlasst (nicht verursacht), für alle das ihnen zukommende religiöse Verhältniss — sei es der Sünde, sei es der Rechtheit — feststellte." Also dort imputirte Sünde und hier imputirte Gerechtigkeit! Hiernach ist also Gott in derselben Weise Urheber der Sünde, wie er Urheber der Gnade ist! Beides, Sünde wie Gnade, ist „veranlasst" („nicht verursacht") durch einen ersten Adam und hat seinen letzten Grund in dem Urtheile Gottes, der ohne die erforderlichen Voraussetzungen sittlicher Miss- oder Wohlbeschaffenheit, ja trotz gegentheiliger sittlicher Zuständlichkeit dort persönlich sündelose, hier persönlich sündige Menschen im ersten Falle zu Sündern, im letzten zu Gerechten

wirklicher Sündhaftigkeit bei Adam und seinen Nachkommen. Adams Sündenthat wird ihrem Wesen nach bezeichnet, indem sie nach dem Merkmal des Ungehorsams aufgefasst wird als Entgegenstellung des menschlichen Eigenwillens gegen den gebietenden Gotteswillen. Dass aber jeder Einzelne an dieser von Adam ausgesagten παρακοή persönlich betheiligt ist, wenn auch nicht in actueller Weise, das folgt doch aus V. 12, wo der Apostel in dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον die Mitschuld an der Schuld Adams ausspricht[1]. Steht es aber nun einerseits unwiderleglich fest, dass wir durch Adams Ungehorsam wirkliche Sünder werden[2], so wird auch der Consequenz niemand mehr entgehen können, dass wir durch Christi Gehorsam zu wirklichen, realen Gerechten werden. Waren wir ehedem eigentliche Abbilder Adams, so sind wir nunmehr wahre Ebenbilder Christi. Dies ist aber unsere letzte und höchste Bestimmung, „gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes“ (Röm. 8, 29)[3].

Parallel dem Ausdruck δικαιοσύνη geht bei Paulus das Verbum δικαιοῦν als Bezeichnung für jenen Gnadenact Gottes,

---

„erklärt“. Zu solchen Deutungen wird diese Exegese durch Aufstellung der iustitia forensis getrieben! Es fehlt nur noch, auch von einem „imputirten Tode“ als Folge des peccatum imputatum zu reden, wenn nicht der Tod selbst einer solch weiten Ausdehnung der imputatio sein energisches „Halt“ entgegensetzte.

[1] Dieser Gedanke ist nicht abhängig von der Deutung des ἐφ' ᾧ, mag man dasselbe als Relativ oder Conjunction nehmen. Vgl. hierüber Schäfer a. a. O. S. 177 ff.; Scheeben, Dogm. II, 625.

[2] Gesteht doch auch Tholuck (Komment. zum Briefe Pauli an die Römer [1842] S. 293): „Da aber das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (V. 12) nicht auf Anrechnung fremder Schuld, sondern auf ein reales Sünderwerden führt, so muss dies auch hier (V. 19) erwartet werden.“

[3] Bellarm. (tom. IV, lib. 2, c. 3): „Christus autem non est iustus per imputationem neque per solam inhabitationem iustitiae increatae, sed iustus est vere ac proprie etiam ut homo per creatam et inhaerentem sibi iustitiam, ex qua iustissima opera faciebat; igitur et nos si similes, si fratres, si imagines eius esse debemus, iustitiam veram et inhaerentem habere necesse est. Nam si re ipsa iniusti et solum putative iusti sumus, magis diaboli quam Christi imaginem geremus.“ Vgl. Döllinger, Christenthum u. Kirche S. 188 f.

wodurch dem Menschen die Gerechtigkeit zuertheilt wird. Mit δικαιοῦν übersetzen die LXX das hebräische הִצְדִּיק. Im Alten Testamente kommt es besonders in zwei Bedeutungen vor. Oft steht es vom Acte des Richters, der einen Angeklagten, von dessen Unschuld er sich überzeugt hat, für frei und straflos erklärt. In diesem Falle ist also ein Gerechtsein die nothwendige Voraussetzung des δικαιοῦν. So kommt es z. B. vor Job 9, 2; Spr. 17, 15 u. a. In der zweiten Bedeutung heist es so viel als gerecht machen, iusti-ficare; wie alle Derivate auf όω bedeutet es also zu dem machen, was das Adjectiv (δίκαιος) besagt. So sagt der Psalmist (72, 13) ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου; Is. 53, 11 δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα. Oefter wird es so in medialer Form gebraucht: zu einem Gerechten sich ausformen, z. B. Eccli. 18, 23: μὴ μείνῃς ἕως θανάτου δικαιωθῆναι (vgl. Offb. 22, 11)[1]. In welcher Bedeutung gebraucht nun Paulus das δικαιοῦν? Offenbar wollte Paulus mit dem Worte dasselbe bezeichnen, was auch der Jude darunter verstand, wenn er es auf sein religiöses Verhältniss zu Gott anwendete. Der Jude aber verband mit dem Worte die Vorstellung des rechten Stehens zu Gott, der Geradheit des Herzens. Wenn er sich des göttlichen δικαιοῦν versichert glaubte, dann hielt er sich auch thatsächlich für gerecht; ein δικαιοῦσθαι, ohne gerecht zu sein, war ihm fremd. Da nun aber Paulus das Dasein einer δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου bestreitet, so konnte er auch nicht das δικαιοῦν, als Handlung Gottes, wodurch er dem Menschen die δικαιοσύνη zuertheilt, in einer der alttestamentlichen congruenten Bedeutung verwenden. Vielmehr entnahm er dem alten theologischen Sprachschatz ein bekanntes Wort, um ihm einen völlig neuen Geist einzugiessen. So verschieden die alttestamentliche δικαιοσύνη von der neutestamentlichen, so verschieden sind auch beide δικαιοῦν als Bezeichnung für deren göttliche Verbürgung. So bekannt

[1] Vom aussergerichtlichen Urtheil bedeutet es „anerkennen als gegerecht“, z. B. von Gott gebraucht Eccli. 18, 2 κύριος μόνος δικαιωθήσεται; Job 33, 32. Vgl. Matth. 11, 19. Luc. 16, 15.

dem Mosaismus das Wort war, so fremd war seinem Sprachgeiste die Idee, welche der Apostel damit verband. „Nicht also die sprachlichen Momente, welche nicht ausreichen und zu unlösbaren Widersprüchen mit den theologischen Begriffserklärungen des Apostels selbst führen, sind hier zuerst und ausschliesslich in Betracht zu ziehen, sondern aus den in der paulinischen Lehre vorliegenden theologischen oder dogmatischen Momenten ist der sprachliche Ausdruck zu beurtheilen“ (Simar a. a. O. S. 190)[1].

Will man bei Erklärung des paulinischen δικαιοῦν an die Bedeutung des alttestamentlichen anknüpfen, so kann man sagen, dass es auch bei Paulus den Sinn von „gerecht machen“ hat, muss aber dabei beachten, dass es ein Gerechtmachen in einem durchaus originellen Sinne ist. Es bezeichnet in dem paulinischen Gedankenkreise eben jene göttliche Thätigkeit am Menschen, wodurch dieser aus dem Zustande der Finsterniss und des Todes in den des Lichtes und des Lebens versetzt wird. Diese göttliche Handlung selber bezeichnet der Apostel mit dem ständigen δικαίωσις.

Vergebens bemüht man sich, dieser aus dem gesamten Lehrgehalt der Paulinen eruirten Bedeutung des δικαιοῦν gegenüber die forensische Deutung desselben aufrecht zu halten. In einigen wenigen Stellen, worin δικαιοῦν diese Bedeutung hat, handelt es sich nicht um die Rechtfertigung, sondern um die richterliche Thätigkeit Gottes im eigentlichen Sinne. Aber auch dann ist es eine Gerechterklärung „nach der Wahrheit“. Wenn es ferner heisst, Gott rechtfertige den Gottlosen (Röm. 4, 5), so kann das nichts anderes bedeuten,

---

[1] Döllinger (a. a. O. S. 147): „Sie (die Apostel) konnten indes nicht einmal bei dieser schon vorgefundenen Terminologie stehen bleiben, der Reichthum, die Tiefe und Eigenthümlichkeit der christlichen Ideen trieb zur Bildung einer neuen Terminologie, die nicht sowohl aus neu erfundenen Worten als aus alten und gewöhnlichen, aber in einem ganz andern Sinne genommenen Worten bestand.“ Sabatier: „Il ne semble avoir emprunté à la Grèce que son vocabulaire, avec ces éléments extérieurs, il s'est créé une langue à lui, originale et violente comme son génie“ (p. 27).

als dass er einen vorhin sündhaften Menschen in das Gegentheil, einen gerechten, umwandle; es liegt nur darin, dass die göttliche Gnadenthat den Menschen trifft, da er noch ein Sünder ist, und sein δικαιοῦσθαι also χάριτι geschieht. Dass Gott nach geschehener Umwandlung auch ein anderes Urtheil über den Menschen hat, ist selbstverständlich; „aber wir wissen," sagt der Apostel, „dass Gottes Urtheil nach der Wahrheit ist" (Röm. 2, 2), er kann also unmöglich einen ἀσεβής für einen δίκαιος „erklären". Aus der Gegenüberstellung endlich von δικαιοῦν und ἐγκαλεῖν (gerichtlich anklagen) und κατάκριμα (gerichtliche Verurtheilung) (Röm. 8, 33; 5, 18) folgt nur, dass die Erlassung der Sündenschuld eines der in der Rechtfertigung des Menschen enthaltenen Momente ist, nicht aber, dass darin die ganze Bedeutung des Wortes aufgehe. Eine forensische Gerechterklärung im protestantischen Sinne liegt aber auch in diesen Stellen nicht.

Durch die Bestimmung der δικαιοσύνη als innere ethische Rechtbeschaffenheit ist zugleich das Verhältniss der Rechtfertigung zur Heiligung angegeben. Der Apostel bezieht zwar erstere bisweilen auf den Anfang des neuen Lebens, letztere auf dessen weitere Entwicklung, scheidet jedoch wegen der innern Verwandtschaft nicht streng zwischen beiden Begriffen und lässt sie oft ineinander überschlagen. 1 Kor. 1, 30 schreibt er: Christus sei für uns geworden σοφία ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις. Indem die σοφία die gesamte evangelische Heilsordnung, die ἀπολύτρωσις die Vollendung unserer Erlösung bezeichnet, sind δικαιοσύνη und ἁγιασμός durch τὲ καί zu einem Hauptbegriff enge verbunden. Die christliche Rechtfertigung erscheint in ihre zwei Momente: Sündenerlassung (δικαιοσύνη) und positive Heiligung (ἁγιασμός), auseinander gelegt. Weil Paulus beide Begriffe in innerem, wesentlichem Zusammenhang erkennt, so lässt er auch die Heiligung der Rechtfertigung vorausgehen und schreibt: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλ' ἐδικαιώθητε κτλ. (1 Kor. 6, 11). Wollte man auch das ἁγιάζεσθαι im theokratischen Sinne von der Versetzung und Aussonderung aus der sündhaften Welt

in die Lebensgemeinschaft mit Gott verstehen [1], so würde man doch, um diesen Gedanken verständlich zu machen, auf die Mittheilung der eigentlichen Heiligung recurriren müssen. Am besten wird man dem Wortlaut der Stelle gerecht, wenn man mit Estius übersetzt: „sanctificati id est, puritatem consecuti, ita ut iam vere et coram Deo sancti sitis“, und mit Lipsius die „Unmöglichkeit“ anerkennt, „die hergebrachte (protestantische) dogmatische Scheidung zwischen δικαιοσύνη und ἁγιοσύνη, δικαίωσις und ἁγιασμός wenigstens für den paulinischen Lehrbegriff festzuhalten“ [2]. Die Freiheit, mit welcher Paulus beide Begriffe verbindet und verwechselt, beweist am besten den verwandtschaftlichen Nexus, ohne den solche Umänderung der Aufeinanderfolge nicht möglich wäre. Daher verbindet er auch den ἁγιασμός ebenso unbefangen mit der πίστις, wie er δικαιοσύνη und πίστις zusammenstellt: „Wir aber müssen Gott allezeit euretwillen danken, vom Herrn geliebte Brüder, weil euch Gott erwählt hat als Erstlinge für das Heil in Heiligung des Geistes und Glauben an die Wahrheit“ (εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, 2 Thess. 2, 13). Wie hier σωτηρία das gesamte messianische Heil in sich begreift, so geschieht die Aneignung dieses Heiles in der Heiligung vom Heiligen Geiste her (πνεύματος) und in dem Glauben an das Evangelium. „Geheiligte“ (ἡγιασμένοι) oder „Heilige“ (ἅγιοι) ist deshalb auch der gewöhnliche Ehrenname der Christen im Neuen Testamente [3].

---

[1] Vgl. Bisping, Erkl. des ersten Briefes an die Korinther (3. Aufl., 1883) S. 96.

[2] A. a. O. S. 185. Ritschl (a. a. O. II, 336) meint: „Die Schwierigkeit in V. 11 kann aber nicht beseitigt werden ohne die Annahme einer durch die rhetorischen Umstände des Satzes herbeigeführten Ungenauigkeit in der Wortstellung!“

[3] Vgl. 1 Kor. 1, 2. Röm. 1, 7; 8, 27; 12, 13; 15, 25. 26. 31; 16, 2. 15. 1 Kor. 6, 1. 2; 14, 33; 16, 1. 15. 2 Kor. 1, 1; 8, 4; 9, 1. 12; 13, 12. Phil. 1, 1. — Auf welche Weise die protestantische Exegese die Scheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung durchführt, mag man aus Weiss (Bibl. Theol. des N. T.) ersehen. Hiernach geht die Rechtfertigung der Heiligung vorher; ist erstere bloss äussere Neuordnung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, so begreift letztere die Wirkung

§ 6. Glaube und Rechtfertigung.

So gewiss es ist, dass Paulus die Rechtfertigung auf Grund des Glaubens eintreten lässt, so schwer ist es zu bestimmen, wie der Glaube rechtfertigt. Das Verhältniss zwischen πίστις und δικαιοσύνη drückt der Apostel verschieden aus. Der Mensch wird gerechtfertigt διὰ πίστεως (Röm. 3, 22), ἐκ πίστεως (Gal. 2, 16), πίστει (Röm. 3, 28); die Gerechtigkeit hat Bestand ἐπὶ πίστει, sie ist ein Leben ἐν πίστει oder ἐκ πίστεως (Phil. 3, 9. Röm. 1, 17. Gal. 2, 20). „Das Gemeinsame an allen diesen Relationen ist," sagt Reithmayr[1], „dass nicht der subjective Act oder Habitus des Glaubens es ist, welcher schon aus und durch sich das Gerechtsein verursacht, also gleich Gerechtigkeit ist. Dieser steht vielmehr zur δικαιοσύνη wie Mittel, (διὰ) wodurch, wie Princip, (ἐκ) woher, wie Fundament, (ἐπὶ) worauf, wie als That, kraft deren dieselbe in den Eigenbesitz des Menschen ein- und übergeht. Denn der Rechtfertiger (ὁ δικαιῶν) bleibt immer derselbe, — Gott, welcher da auf den Glauben hin (als Bedingung) von sich aus Gerechtigkeit oder Gerecht-

einer factischen Gerechtigkeit und Lebensgemeinschaft mit Christo in sich. Es geschieht dies aber durch eine zweite, von der Rechtfertigung durchaus unabhängige Gnadenwirkung. Die Gerechtigkeit zu beschaffen ist das eigentliche Ziel der Gnadenanstalt des Christenthums. Gott beschafft dieselbe aber auf zweierlei Wegen, durch die Rechtfertigung und die Neuschöpfung und darum auch in verschiedener Weise. Es sei von entscheidender Bedeutung, jene beiden göttlichen Heilsthaten und ihre Resultate auseinander zu halten. „In einer Verbindung stehen sie nur dadurch, dass die Vorbedingung für beide der Glaube ist und dass auf Grund des Glaubens beide unmittelbar eintreten". (S. 352). Letzterer Satz ist entweder im katholischen Sinne zu verstehen, oder er ist überhaupt nicht zu verstehen. Im Sinne des katholischen Dogmas folgt auf den einen rechtfertigenden Glaubensact des Menschen die eine rechtfertigende Gnadenthat Gottes, die wohl begrifflich in Sündenerlassung und Lebensmittheilung getrennt werden kann, die aber in der That nur eine Gnadenwirkung ist. Wie aber auf den einen menschlichen Glaubensact zwei in sich innerlich abgeschlossene, durchaus unabhängige Gnadenwirkungen, die in keinerlei Weise zu vermengen seien, erfolgen sollen, ist lediglich nicht zu begreifen.

[1] Commentar zum Briefe an die Galater (1865) S. 190.

beschaffenheit schenkt." Wollte man den Glauben als adäquate Ursache der δικαιοσύνη bezeichnen, so würde der Grund der Rechtfertigung auf seiten des Menschen liegen, und man käme so wieder auf die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων hinaus, welche Paulus so lebhaft bekämpft. Die Gerechtigkeit im Sinne des Apostels kann immer nur schenkungsweise eintreten. Selbst wenn der sündige Mensch eine vollwerthige Compensation dem in seiner Ehre verletzten Gott bieten könnte, so wäre dieser doch nicht gehalten, sie anzunehmen, sondern könnte die Strafe fordern, welche der Sünder sich zugezogen. Gott ist also in keiner Weise verpflichtet, sich dem Menschen in Gnaden wieder zuzuwenden.

Für die beiden paulinischen Sätze, dass der Mensch δωρεὰν τῇ αὐτοῦ (θεοῦ) χάριτι (Röm. 3, 24) und ἐκ πίστεως gerechtfertigt wird, haben wir also eine Vermittlung zu suchen. Diese aber liegt in dem dritten Satze: ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην (Röm. 4, 3 ff.). Ein doppelter Irrthum hat sich an diesen Satz geheftet. Manche lassen den Apostel die πίστις als wahre und volle Gerechtigkeit ausgeben[1]. Auf die Frage, wenn der Glaube an sich schon Gerechtigkeit ist, warum es dann eine Gnade sei, dass Gott ihn anrechne, antworten sie, weil der Glaube nicht Werk des Menschen, sondern Gottes Werk im Menschen sei, mithin dem Menschen keinerlei Verdienst gebe. Es werde also nicht etwas Menschliches, nicht eigenes Product des Menschen angerechnet, dem eigenen Werk des Menschen werde ja der Glaube entgegengesetzt. Weil im Glauben alles Menschliche verdrängt sei durch das Göttliche, werde er für Gerechtigkeit gerechnet. Bei dieser Erklärung ist der Factor der Gnade offenbar überspannt; es bleibt auf seiten des Menschen nichts mehr übrig, kein eigenes Verdienst, aber auch kein eigenes Thun, — Gott besorgt hier alles allein. Es bleibt aber ein grosses Fragezeichen in dieser Erklärung stehen: wie kommt es, dass Gott nicht in allen glaubt?

Viel häufiger ist die entgegengesetzte Deutung, die auf die iustitia imputata hinsteuert. Diese gipfelt in dem Satze,

[1] Schwarz, Iustitia imputata? (1892) S. 7 ff.

was jemand angerechnet wird, das hat er nicht, sondern wird nur so angesehen, als hätte er es. Die Wahrheit des paulinischen Gedankens liegt zwischen den zwei genannten Auffassungen in der Mitte und wird durch den Satz ausgedrückt: Der Glaube ist nicht an sich schon volle Gerechtigkeit, aber er wird von Gott aus Gnade zur vollen Gerechtigkeit angerechnet. Der Beweis dieses Satzes enthält zugleich die Widerlegung der zuletzt angedeuteten Erklärung von der iustitia forensis. In dem Worte λογίζεσθαι liegt zunächst an sich gar nicht der Sinn des blossen Dafürangesehenwerdens, ohne es wirklich zu sein; ebensowenig ergibt sich diese Bedeutung aus dem Zusammenhang. Der Apostel redet ja von einem doppelten λογίζεσθαι κατὰ χάριν und κατὰ ὀφείλημα. Durch letztern Ausdruck ist allein schon sichergestellt, dass λογίζεσθαι nicht die Bedeutung eines puren ideellen Urtheilens, sondern eines durchaus reellen Anrechnens hat. Diese Bedeutung behält es auch in dem Falle, wo das Anrechnen nach Gnade geschieht. Denn es wird etwas Reales, wirklich im Menschen Vorhandenes, die πίστις, angerechnet. Inwiefern ist nun dieses λογίζεσθαι ein Rechnen nach Gnade und nicht nach Schuldigkeit? Wäre die πίστις = δικαιοσύνη, so würde die Rechnung nach Schuldigkeit geschehen müssen. Es muss also die πίστις kein vollwerthiges Aequivalent für die δικαιοσύνη sein, sonst brauchte das Rechnen eben nicht nach Gnade zu geschehen. In der πίστις liegt daher kein zureichender Grund für die δικαιοσύνη, die Gnade aber nimmt etwas als volle Leistung an, was es an sich nicht ist; sie tritt auf die Seite des Menschen, compensirt das Mangelhafte seines Glaubens und bringt so die ungleiche Rechnung doch in einer für den Menschen glücklichen Weise zum Abschluss. Nicht also die δικαιοσύνη ist mangelhaft (forensisch), sondern die πίστις und zwar eben deshalb, weil die δικαιοσύνη eine volle, vollkommene Gabe Gottes ist, welche jede menschliche Gegenleistung, auch die denkbar vollendetste, unendlich weit überragt.

Kommt aber bei diesem λογίζεσθαι κατὰ χάριν die Gerechtigkeit Gottes nicht zu kurz? Gott hat dem Menschen doch

bestimmte sittliche Forderungen gestellt, denen dieser nicht entsprochen hat; er ist vielmehr ein παραβάτης geworden und hat sich durch seine ἀσέβεια das göttliche Strafgericht zugezogen. Betrügt nun Gott nicht sich selbst, wenn er den Bösewicht auf Glauben hin rechtfertigt und von der Erfüllung seiner gestellten Forderungen absieht? Unmöglich kann Gott von dem ein Absehen nehmen, was er von Ewigkeit her als moralische Weltordnung aufgestellt hat; seine Gnade kann die Gerechtigkeit nicht aufheben. Stets herrscht in der sittlichen Weltordnung dieselbe Gesetzmässigkeit, Gottes Gerechtigkeitsforderungen sind niemals sistirt. Da jedoch die Menschen sie nicht zu erfüllen vermochten, hat Gott seinen eigenen Sohn gesandt in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν (Röm. 8, 4)[1]. Das δικαίωμα τοῦ νόμου, das, was das Gesetz zu thun vorschrieb, erhielt in dem Erlösungswerke Christi seine ganze Erfüllung und zwar nicht nur in Ansehung der äussern Thatleistung, sondern auch hinsichtlich des in dem Gesetze ausgedrückten göttlichen Willens, so dass die πλήρωσις τοῦ νόμου innerlich und äusserlich eine vollkommene war. Gottes Gerechtigkeit ist aber auch in der Weise zu ihrem Rechte gekommen, dass die für die frühern Uebertretungen angedrohten Strafen abgebüsst worden sind. Gott hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm (2 Kor. 5, 21). Der Schuldlose wurde zum Träger der Schuld, damit die Schuldigen Rechtfertigung vor Gott erlangten. In ihm ist die Welt wieder mit Gott versöhnt (2 Kor. 5, 19). Gott hat seine Liebe gegen uns bewährt, dass, während wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist ... während wir Feinde waren, sind wir mit Gott versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes (Röm. 5, 8—10). Wenn aber einer für alle gestorben ist, dann sind alle gestorben (2 Kor. 5, 14), welche durch die Taufe in seinen Tod

[1] δικαίωμα = Vorschriften des Gesetzes. Augustin: „Iustitia"; a Lap.: „Totum, quod lex praecipit". Vgl. Schäfer, Erkl. des Briefes a. d. Röm. S. 90. 115.

getauft worden sind (Röm. 6, 3). So ist der Tod Christi nicht nur ein Beweis der göttlichen Vaterliebe gegen uns, sondern auch eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. Denn Gott hat Jesum Christum hingestellt als Sühnmittel durch den Glauben in dessen eigenem Blute, zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit ob des Hingehenlassens der vorhergeschehenen Sünde in der Langmuth Gottes; behufs der Offenbarung seiner Gerechtigkeit in der Gegenwart (Röm. 3, 25 f.). Hatte sich die Gerechtigkeit Gottes schon darin gezeigt, dass für den Bruch der sittlichen Ordnung eine Strafe aufgestellt wurde, so offenbarte sie sich nachher auch darin, dass die geschehenen Uebertretungen nicht eher ihre Vergebung fanden, als bis die beleidigte Gerechtigkeit ihre volle Sühne erhalten hatte im Blute Jesu Christi. Das Blut Christi ist demnach der letzte und tiefste Grund wie unserer Rechtfertigung überhaupt, so auch des gnädigen Anrechnens der πίστις zur δικαιοσύνη. Der Glaube selbst ist wesentliche Beziehung auf Christus, auf sein Werk, auf seinen Sühnetod. Durch diese Beziehung erhält er Werth und Bedeutung vor Gott, wird für Gott die Veranlassung, dass er den Glauben im Hinblick auf das Blut Christi aus Gnade für die volle Leistung der Gerechtigkeit anrechnet.

Hieraus ergibt sich, dass man auch vom Glauben als eigentlicher Ursache der Gerechtigkeit nicht reden kann; nicht die Ursache, sondern nur das Mittel (διά) der göttlichen Rechtfertigung ist er, und zugleich bildet er die beste menschlicherseits zu bietende Disposition für den Empfang des δῶρον τῆς δικαιοσύνης. Daher stellt Paulus auch den Satz auf und erhärtet ihn durch das Beispiel der Abrahamsrechtfertigung, dass der Glaube zu aller Zeit für den Menschen Bedingung und Mittel, wahre Gerechtigkeit zu erlangen, gebildet habe (Röm. 4, 1—25) [1].

---

[1] Simar (a. a. O. S. 92): „Man kann daher den Satz als eine allgemein giltige Wahrheit aufstellen, dass die gläubige, vertrauensvolle Hingabe an Gott, welche je nach den verschiedenen Entwicklungsstufen der Offenbarung und je nach der verschiedenen Befähigung des Subjectes einen mehr oder minder bewussten Glauben an den Erlöser einschloss,

Auch den Grund gibt er an, warum gerade der Glaube für Gott die Veranlassung der Rechtfertigung bildet: es liegt im Glauben eine Frömmigkeit im eminenten Sinne des Wortes, er ist der Inbegriff aller Gottesfurcht und Religion. Nicht so sehr der Inhalt als vielmehr die herrlichen Eigenschaften sind es, die Paulus an dem Abrahamglauben so nachdrücklich hervorhebt. Es offenbart sich im echten Glauben die ganze innere religiöse Gesinnung eines Menschen, darum (διότι) auch wird der Glaube als ganze Gesetzeserfüllung angenommen und in Gnaden zur Gerechtigkeit aufgerechnet. So ist die πίστις das einzige Complement für unsere Mangelhaftigkeit in statu integro, das Princip, wodurch die Lücke zwischen der göttlichen Forderung und unserer Leistung ausgefüllt wird[1].

---

zu allen Zeiten der eine und einzige von Gott geordnete, der Natur und der sittlichen Beschaffenheit des gefallenen Menschen entsprechende Heilsweg gewesen sei."

[1] Vgl. Kuhn, Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie (1835) S. 19.

III. Der Apostel Jacobus.

§ 1. Seine Stellung zum Gesetze.

Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, unter dieser Benennung führt sich der Apostel gleich zu Anfang seines Briefes selbst ein. Von den in der Heiligen Schrift den Namen Jacobus führenden Jüngern ist der Marc. 15, 40 mit dem Beinamen μικρός genannte hier gemeint. Seine Mutter, Maria Cleophae (Matth. 27, 56. Joh. 19, 25), war eine Schwester oder Verwandte der Mutter Jesu, so dass Jesus wegen dieser verwandtschaftlichen Beziehung (Marc. 6, 3) Bruder des Jacobus und dieser (Matth. 13, 55. Gal. 1, 19) Bruder des Herrn genannt wird. Nach der Himmelfahrt des Herrn blieb er in Jerusalem und bildete mit Petrus und Johannes den Mittelpunkt der Urkirche[1]. Als dann Petrus in der Verfolgung des Herodes Agrippa I. aus dem Machtbereiche des Tyrannen geflohen (Apg. 12, 17) und sich nach Rom (εἰς ἕτερον τόπον)[2] begeben hatte, war Jacobus das alleinige Haupt der Kirche von Jerusalem. In dieser Eigenschaft war er weithin über die Grenzen Palästinas gekannt und verehrt[3]. Wegen seines apostolischen Ansehens gibt ihm Paulus den Beinamen Säulenapostel (Gal. 2, 9). An diesen Jacobus haben wir gewiss auch zu denken an der Stelle 1 Kor. 15, 7, wo berichtet wird, dass Christus einem Jacobus vor allen andern Aposteln erschienen ist. Auf dem Apostelconvent tritt er mit aposto-

[1] Vgl. Bibl. Studien I, 3 (Belser, Die Selbstvertheidigung des hl. Paulus [1896]), S. 84 ff., wo Jacobus als Zwölfapostel bewiesen ist.

[2] Vgl. Felten a. a. O. S. 240.

[3] Vgl. Trenkle a. a. O. S. 11 f.

lischer Autorität auf und stellt den bekannten Antrag auf Neuordnung der Lebensweise der Heidenchristen (Apg. 15, 13 ff.). Noch einmal erscheint er in der Apostelgeschichte, umgeben von den Presbytern, wie er den Besuch des Apostels Paulus empfängt, der es nicht verabsäumt, sich gleich nach seiner Ankunft dem berühmten Patriarchen vorzustellen. Bei dieser Gelegenheit nimmt Paulus von ihm den Rath an, sich an dem Nasiräatsgelübde von vier Juden zu betheiligen (Apg. 21, 18 ff.). Hierauf geschieht seiner in der Heiligen Schrift keine Erwähnung mehr. Doch hat sich die christliche Geschichtschreibung der nachapostolischen Zeit noch mehrfach mit ihm beschäftigt. Einen längern Bericht über seine spätern Lebensverhältnisse und besonders über sein Ende liefert Hegesippus bei Eusebius, H. E. II, 23. Diesem Berichte gemäss führte Jacobus, geheiligt vom Mutterleibe an, ein Leben nach den strengsten Regeln jüdischer Frömmigkeit. Sein tadelloser Wandel nach den väterlichen Traditionen trug ihm den Ehrennamen δίκαιος ein. Auf seine jüdischen Stammesgenossen übte er weithin einen tiefgreifenden religiösen Einfluss aus und wurde manchem derselben die Thüre zu Christus. Dadurch erregte er jedoch den Neid der Pharisäer. Sie verursachten einen Aufruhr gegen ihn, in welchem er den Martertod erlitt. Es zeugt für sein hohes Ansehen, dass man die bald folgende Belagerung der heiligen Stadt durch Vespasian allgemein als ein göttliches Strafgericht für die an dem gerechten Manne verübte Frevelthat ansah.

Hegesippus lebte ungefähr 100 Jahre nach dem Tode des Jacobus (er starb um 180); daher haben wir keinen Grund, seine Darstellung zu bezweifeln. Freilich sind seine Nachrichten durch das Medium jüdischer Ueberlieferung hindurchgegangen und haben dadurch in Einzelheiten eine etwas apokryphe Färbung erhalten. In den Hauptzügen jedoch werden sie auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen dürfen [1].

[1] Auch bei Josephus (Antiqq. XX, c. 9, n. 1) findet sich ein Bericht über den Tod des Apostels. Nach diesem liess Ananus, Hoherpriester während des Interregnums zwischen dem Tode des Landpflegers

Es galt also Jacobus bei den Juden, ungeachtet des besondern Merkmals der Christusgläubigkeit, als ein von allen anerkanntes Muster jüdischer Gesetzesfrömmigkeit.

Der Beiname δίκαιος, der bei Eusebius siebenmal wiederkehrt, lässt darauf schliessen, dass die äussere Lebensführung des Apostels noch streng, wie in den Tagen Jesu, nach den Satzungen des Mosaismus geschah. Ja wenn wir den eingangs gegebenen Details über Heiligkeit vom Mutterleibe an, Unverletzlichkeit des Haupthaares, Enthaltung von Wein u. s. w. Glauben schenken wollen, können wir mit Reithmayr[1] annehmen, dass er „Nasiräer der strengsten Observanz in Kleidung und Speise" gewesen sei. Kaulen[2] schliesst sogar aus dem etwas dunkeln τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι, „dass Jacobus auch bei den Juden eine Art von hohenpriesterlichem Ansehen gehabt haben muss".

Man hat aus den gesetzlichen Frömmigkeitszügen, welche neben den christlichen aus den canonischen wie historischen Schriften über Jacobus hervorleuchten, ganz einseitige, übertriebene Folgerungen gezogen. Die kritischen Theologen des Protestantismus, die das apostolische Zeitalter nur unter dem Gesichtspunkt des strengsten Gegensatzes des Paulinismus und urapostolischen Judenchristenthums zu betrachten vermögen und kaum noch eine gemeinschaftliche Basis des Christlichen zwischen beiden anerkennen, haben in dem gesetzlichen Jacobus die willkommene Figur eines Parteihauptes und Kämpfers gegen paulinisches Christenthum entdeckt. In der Vertheilung der Rolle an den Apostel verfährt man jedoch nicht gleichmässig. Weizsäcker[3] z. B. stellt die Urapostel, insonderheit Petrus und Jacobus, dem Paulus gegenüber in den

---

Festus und der Ankunft des Albinus von Alexandrien, den Jacobus mit einigen andern gegen den Widerspruch der Bürger der Stadt steinigen. Auch nach ihm sah man das bald hereinbrechende Kriegsunglück des Vespasian als ein Strafgericht Gottes über die Mörder des Apostels an. Aehnlich bei Hieron., De vir. ill. c. 2.

[1] Einl. S. 702. Vgl. Epiph., Haer. 78, 14. [2] Einl. S. 552.

[3] (der Nachfolger Baurs in Tübingen) Das apostolische Zeitalter (1886).

Schmollwinkel und gibt ihnen die Rolle scheelsüchtiger, aber passiver Zuschauer. Sie können es nicht verwinden, dass sie auf dem Apostelconvent nicht mit ihrer Ansicht durchgedrungen sind. Da sie aber die Hand der Gemeinschaft gereicht, so sind sie bieder und ehrlich genug, nicht aggressiv vorzugehen, aber „sie bilden eine Gruppe für sich und gehen ihre Wege. Ihnen gegenüber hat Paulus für sich und Barnabas fortwährend um die eigene Geltung und freie Stellung sich zu mühen“ (S. 364). Abweichend jedoch von dieser immerhin noch milden Behandlung rückt Holsten [1], der kühnste Schüler Baurs, den Apostel einfach an die Spitze des Judaismus. Nach ihm geschah die Theilung des Missionsgebietes auf dem Apostelconvent nicht aus praktischen Rücksichten und Gründen der äussern Disciplin, sondern es sei, wie das dritte Kapitel des Galaterbriefes lehre, diese äussere Sonderung „aus einem innern Widerspruche des Bewusstseins“ hervorgegangen. Die Abmachung in Jerusalem sei überhaupt eine „principlose Halbheit“ gewesen, die sofort sich als illusorisch hätte erweisen müssen, wenn das Princip zur Frage gekommen wäre. Da dies infolge der Ereignisse in Antiochien geschehen, habe sich Jacobus sofort an die Spitze der folgerichtig denkenden und handelnden Judenchristen Jerusalems gestellt. Von ihm seien die Beschneidungsleute nach Antiochien gesandt, um das Judenthum im Christenthum zu retten. „Hatten Petrus und der freie Geist Jesu ursprünglich in Jerusalem die Herrschaft gehabt, hatten unter der Wirkung des Gegensatzes gegen das Evangelium des Paulus und sein Apostelthum seit seiner ersten Missionsreise der von Jesu Freiheit unberührte Geist des Jacobus und seiner Anhänger allmählich ein Uebergewicht gewonnen (Gal. 2, 9), so traten nun seit der Stunde, da Petrus sich schwach gezeigt, Jacobus und mit ihm sein Gesetzesgeist und sein Gesetzeseifer unter Abfall vom Geiste Jesu die Herrschaft in Jerusalem an“ (S. 31). „Und die Vorherrschaft dieses judaistischen Evangeliums unter Führung des Jacobus dauerte, bis die geschichtlichen Verhältnisse des

[1] Das Evangelium des Paulus (1880).

7. Decenniums, die Ermordung des Jacobus und der jüdische Krieg mit der Zerstörung Jerusalems die allmähliche Loslösung des Judenchristenthums vom Judenthum und die Befreiung des urapostolischen und urchristlichen Geistes vom Judaismus wieder ermöglichten“ (S. 51). — Das ist also das Phantasiegemälde, welches die historische Kritik von unserem Apostel entwirft: Jacobus, Bruder des Herrn, Apostel, erster Häretiker und als solcher Martyrer für Christus!

Ziehen wir dieser Anklage des Jacobus gegenüber einmal die canonischen Briefe zu Rathe. Paulus benutzt einen ganzen Abschnitt des Galaterbriefes (2, 1—21), um seinen Gegnern zu beweisen, dass er sich hinsichtlich seines Evangeliums mit den Zwölfen in völliger Uebereinstimmung befinde. Er hat sein κήρυγμα ihnen in Jerusalem vorgelegt. Wohl war eine ultranomistische Partei dort thätig, seinem Evangelium die Fessel des Gesetzes anzulegen, aber die Apostel selbst haben der von ihm vertretenen Lehrform nichts hinzuzulegen (οὐδὲν προσανέθεντο). Bei der amtlich genommenen Cognition derselben erkannten sie, dass eine Discrepanz in dieser Hinsicht zwischen dem Heidenapostel und ihnen selbst nicht bestand. Auf dieses Factum legt Paulus augenscheinlich grossen Nachdruck. Aber neben dieser negativen Thatsache kann der Apostel auch auf eine positive hinweisen. Als die Apostel den wunderbaren Erfolg der paulinischen Predigt wahrnahmen, erkannten sie darin ein Gottesurtheil über die Berechtigung des Heidenevangeliums und reichten dem Paulus die Rechte der Gemeinschaft. Der erste aber, den Paulus unter diesen Hochmögenden nennt, ist Jacobus, das berühmte Haupt der Urkirche! Was mit dem Handschlag „sollte bekundet werden, war nicht ein blosses Zugeständniss gleich dem anderer δοκοῦντες an Paulus und Barnabas, sondern, was weit mehr ist, eine Gemeinschaftmachung zwischen ihnen als Aposteln in der Art, dass eine Gemeinschaftlichkeit der Aufgabe, der Ziele, der Errungenschaft von da an zwischen ihnen statthaben sollte“ [1].

[1] Reithmayr zu Gal. 2, 9. Vgl. Belser, Selbstvertheidigung des hl. Paulus S. 75 ff. 105 f.

Gegen diese mit einer gewissen officiellen Solennität bekundete Einheit und Einmüthigkeit beruft man sich vergebens auf Vers 12. Paulus redet hier von „einigen", welche von Jacobus kamen (ἀπὸ Ἰακώβου) und den Petrus von dem Umgang mit Heidenchristen abschreckten. Holsten dolmetscht diesen Vers kurz so: „Als aber nach Jerusalem die Kunde kam, dass in der gemischten Gemeinde des Paulus auch der Jude Petrus ein Heide geworden sei, da sandte Jacobus aus Jerusalem Beschneidungsmänner an ihn, um diese That rückgängig zu machen.... Im Hintergrunde seines Bewusstseins lag als Zweck die Sprengung der Neuschöpfung des Paulus" (S. 78). Es liegt aber in dem ἀπὸ Ἰακώβου weder, dass Jacobus die Männer „gesandt" hat, und noch viel weniger, dass seine Absicht auf eine Sprengung der gemischten Gemeinde in Antiochien ging. Das ἀπὸ Ἰακώβου ἐλθεῖν lässt, für sich allein betrachtet, eine dreifache Deutung zu; es kann den Sinn haben: aus der Umgebung des Jacobus, von der Gesinnung desselben, oder endlich als Gesandte desselben. Welche Bedeutung hat es nun hier? Schon Chrysostomus und Augustinus nehmen es in localer Bedeutung: Männer zur Kirche des Jacobus in Jerusalem gehörig. Da aber der Name Jacobus ausdrücklich genannt ist und nicht Jerusalem, so könnte man noch einen Schritt weiter gehen und unter den τινές Anhänger, Gesinnungsgenossen des Apostels verstehen; in keinem Falle jedoch ist hier an eine Sendung von Jacobus zu denken zum Zweck der Ueberwachung und Zurechtweisung der Mitapostel[1]. Es ist eines Apostels unwürdig, diejenigen, mit welchen man in so feierlicher Weise zu einem gemeinschaftlichen Werke sich verbrüdert hat, durch unbedeutende (τινές) Neophyten überwachen und vermahnen zu lassen. Für eine solche scheelsüchtige Handlungsweise lässt sich aus der ganzen

---

[1] Palmieri l. c. p. 74: „Neque hic est cogitanda aliqua missio Iacobi, qui Antiochiam miserit suos, ut quid Paulus, quid Petrus facerent, explorarent. Vgl. auch Belser (a. a. O. S. 105), der die Verbindung von τινές mit ἀπὸ Ἰακώβου verwirft und an eine Sendung durch Jacobus denkt, jedoch nicht aus Misstrauen gegen Paulus.

Heiligen Schrift über Jacobus kein Beweismittel beibringen. Wäre der Angriff auf die Gemeinde in Antiochien im Sinne des Jacobus geschehen, dann hätte Paulus seinen galatischen Gegnern nur bestätigt, was diese selbst gegen ihn vorbrachten, die Thatsache nämlich, dass die Urapostel, insbesondere der bekannte Jacobus, mit ihm keineswegs übereinstimmten und ihn in seiner Missionsthätigkeit beobachten und corrigiren lassen müssten. Das gerade Gegentheil nachzuweisen, ist aber der Zweck des hier in Rede stehenden Theils des Galaterbriefes. Somit gehen wir gewiss nicht fehl in der Annahme, dass die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου ἐλθόντες von jenen Eiferern waren, welche zu Jerusalem so sehr auf Beobachtung der mosaischen Bräuche auch in der Heidenkirche gedrungen, aber auf dem Apostelconvent nicht durchgedrungen waren und nun auf eigene Hand das Werk der Reaction gegen die Freiheit vom Gesetze betrieben[1]. Da sie bei ihrem Vorgehen einer apostolischen Deckung gar sehr bedurften, so lag nichts näher, als sich auf den in Jerusalem noch streng nach den väterlichen Satzungen wandelnden Jacobus zu berufen. Sie kamen daher nicht im Auftrage des Jacobus, aber sie konnten sich mit gutem Grunde auf dessen privatim geübte Praxis berufen. Dass aber die Judaisten, wenn eben möglich, auf die Urapostel gegen Paulus sich beriefen und deren Ansehen für sich in die Wagschale warfen, geht klar aus Apg. 15, 24 hervor, aber auch nicht weniger, dass die Apostel selbst gegen eine solch missbräuchliche Verwerthung ihrer Autorität sich feierlich verwahrten. Was vor dem Apostelconvent in Antiochien möglich war, warum sollte das nicht ebensosehr nachher möglich sein? Jedenfalls waren es ganz dieselben Lügenbrüder, die schon einmal mit der Beschneidungsfrage die antiochenische Gemeinde verstört hatten (Apg. 15, 1 ff.).

Lag aber in dem gesetzlichen Wandel des Jacobus nicht doch ein Abfall vom Geiste Jesu und ein Rückfall ins Judenthum? Wir brauchen die oben (§ 2) angeführten Gründe,

[1] Vgl. Apg. 15, 1.

die ein Abgehen von der gesetzlichen Lebensführung innerhalb des Judenthums nicht opportun erscheinen liessen, hier nicht zu wiederholen. Gerade Jacobus, der seinen apostolischen Sitz mitten im Centrum jüdischen Lebens dauernd aufgeschlagen, musste vor allem „den Juden ein Jude werden", um die Juden zu retten. Er, der in dem lebendigen Glauben an die Verheissungen seines Volkes aufgewachsen war und dieselben in Christo erfüllt wusste, konnte die Hoffnung auf den religiösen Beruf seines Volkes nicht aufgeben. Israel mit seiner glorreichen Vergangenheit konnte nicht so sehr von seiner gottgegebenen Bestimmung abgewichen sein, dass es nicht auch in der Zukunft für eine ausserordentliche Mission unter den Völkern bestimmt gewesen sein sollte. Was lag für einen Urapostel und Bruder des Herrn näher, als an der religiösen Restauration seines Volkes zu arbeiten, jenes Volkes, dem der Herr selbst thränenden Auges drei Jahre auf seinen Irrgängen nachgewandert und für dessen Bekehrung er noch sterbend am Kreuze gebetet hatte! Wegen der so glühenden Anhänglichkeit an seine Nation, wegen des so rücksichtsvollen Verkehres mit seinen Brüdern war Jacobus der Gerechte auch der rechte Mann, den Groll der Juden gegen die Christen niederzuhalten, welcher anfangs wiederholt in Flammen offener Feindschaft aufgelodert war. Während der ungefähr 20 Jahre seines Episkopates wusste er den Christen die gute Meinung ihrer jüdischen Umgebung glücklich zu erhalten und dieselben vor offener Verfolgung zu schützen. Wie viele seiner jüdischen Brüder ferner durch ihn dem Christenthum zugeführt worden sind, lässt sich freilich auch nicht einmal annähernd bestimmen, aber von den „Myriaden" Judenchristen, welche Apg. 21, 20 genannt werden, entfallen gewiss nicht die wenigsten auf die Missionsthätigkeit des Jacobus, der ihnen durch sein Beispiel den Uebergang vom Gesetz zur Gnade so liebevoll erleichtert hatte.

Wie verträgt sich nun — und das ist die letzte hier noch zu beantwortende Frage — mit dieser praktischen Stellung zum Gesetze die theoretische, welche Jacobus in seinem Briefe

einnimmt? Etwas anderes ist es, aus Pastoralklugheit gewisse religiöse Eigenthümlichkeiten seiner Umgebung schonen, und etwas anderes, diesen Dingen heilswirkende Kraft beilegen. Als Missionär unter den Juden konnte Jacobus aus wichtigen Gründen Gebräuche, welche dem Christenthum innerlich fremd waren, beibehalten, als apostolischer Lehrer der Christenheit jedoch hatte er einen principiellen Standpunkt einzunehmen. Die grundsätzliche Abolition des Gesetzes im Christenthum, welche er auf dem Apostelconvent lehrte, vertritt er auch in seinem allgemeinen Sendschreiben. Es fehlt thatsächlich, wie Holtzmann behauptet[1], in demselben „jedwede Beziehung auf Beschneidung und mosaisches Gesetz". Wohl führt der Apostel aus dem Alten Testamente mehrere Gebote an, fordert (2, 10) wie Christus (Matth. 5, 19) Beobachtung des Dekalogs, dringt auf Erfüllung des königlichen Gesetzes der Liebe (2, 8. 11) sowie des fünften und sechsten Gebotes; aber eine auch nur flüchtige Betrachtung lehrt, dass Jacobus den νόμος-Begriff in einer von der alttestamentlichen grundverschiedenen Bedeutung erfasst: νόμος ist dem Apostel stets das christliche Sittengesetz, wie es Christus selbst erfüllt, gelehrt und im Christenthum zur Erfüllung zu bringen verheissen hat (Matth. 5, 17 f.). Entsprechend dem neutestamentlichen Sprachgebrauch schreibt Jacobus vom Gesetze in der Einzahl als Bezeichnung für das Ganze mit seinen mannigfaltigen Bestimmungen und Beziehungen. So fasst auch Christus alle einzelnen Lehren und Vorschriften seines Gesetzes, des Evangeliums, zusammen in einem einzigen Hauptgebot. Thatsächlich sind ja die verschiedenen Bestimmungen des Gesetzes der Ausdruck nur eines göttlichen Willens. Wie bei Paulus, so findet sich

[1] Einl. S. 477, gegen Weiss, welcher, die frühe Abfassung des Briefes zu stützen, behauptet: „Ueberall wird (in dem Schreiben) die Autorität des Gesetzes als eine selbstverständliche vorausgesetzt" (Einl. S. 406). Doch lehrt auch er die dogmatische Uebereinstimmung mit Paulus und meint, es sei nicht die leiseste Spur vorhanden, dass die Urapostel von dem mit Paulus geschlossenen Vertrage jemals zurückgetreten seien (ebd. S. 140).

auch bei Jacobus der Begriff in diesem Sinne ohne bestimmten Artikel [1].

Diese Auffassung des νόμος ergibt sich zunächst aus den nähern Bestimmungen, womit Jacobus seinen νόμος-Begriff versieht. Im Unterschiede von dem alttestamentlichen Gesetze erkennt er an dem neutestamentlichen solche Vorzüge, dass er diesem das Eigenschaftswort τέλειος beifügt. Dieses Prädicat, welches er auch sonst gern gebraucht, bezeichnet dem Apostel die Vollkommenheit und Ganzheit eines Begriffes. Diese τελειότης τοῦ νόμου versteht der Apostel folgerichtig vom νόμος selbst, nicht von der bessern, vollkommenern Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes im Neuen Testament. Der νόμος τέλειος ist ihm vielmehr ein ganz neues, wesentlich von dem frühern verschiedenes Gesetz mit ganz neuen Eigenschaften und Kraftwirkungen. Die Völligkeit des neutestamentlichen νόμος erkennt der Apostel wohl zunächst darin, dass in demselben der göttliche Heilswille nicht wie im alttestamentlichen dunkel und unvollständig gegeben worden ist, sondern die ganze göttliche Willensoffenbarung in klarer und deutlicher Weise enthüllt wird. Eine vollkommenere, reichere und tiefere Offenbarung als die des Neuen Bundes darf in der Zukunft nicht mehr erwartet werden. Bei den sonstigen zahlreichen Berührungen mit der Lehre Jesu, besonders mit der Bergpredigt, darf man ferner annehmen, dass Jacobus bei der vom neutestamentlichen νόμος prädicirten τελειότης auch an Matth. 5, 17 ff. gedacht hat und eine adäquate, vollkommene

[1] Ueber νόμος mit und ohne Artikel sagt Trenkle (a. a. O. S. 141): „In der Regel fehlt derselbe in den Fällen (Jac. 2, 14 ff.; vgl. Hebr. 10, 8), wo es weniger auf die geschichtliche Ausprägung und Erscheinung als auf den Begriff selbst ankommt. Dieser ist stets derjenige einer Regel des Verhaltens, Ausdruck der von Gott an den Menschen gestellten und überhaupt zu stellenden Anforderungen, Bestimmung über sein Verhältniss zur Heilsoffenbarung. In der Profan-Gräcität wird, wo die gesamte gesetzliche Verfassung und Ordnung eines Gemeinwesens bezeichnet werden soll, das Wort in der Mehrzahl angewandt und der Singular nur von einzelnen Gesetzen gebraucht." Vgl. auch noch Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen (1893) S. 2 ff.

Erfüllung dieses Gesetzes lehren wollte. Auf diese Vermuthung führt uns die zweite Bestimmung des νόμος, welche er mit den Worten τὸν τῆς ἐλευθερίας gibt (1, 25; 2, 12). Gerade deshalb ist er νόμος τέλειος, weil er νόμος ἐλευθερίας ist; nicht so sehr eine zweite Eigenschaft als vielmehr der Hauptgrund soll angegeben werden, weshalb derselbe ein νόμος τέλειος ist. „Nam legem Christi vocat legem perfectam, et hanc exponit legem libertatis." [1] Es fragt sich, was für eine ἐλευθερία Jacobus an dieser Stelle gemeint hat? Aeltere Erklärer dachten an die christliche Freiheit vom jüdischen Ceremonialgesetze. Es geht nun wohl aus dem ganzen Sendschreiben hervor, dass Jacobus die pflichtmässige observatio rituum als eine abgethane Sache ansieht und dieselbe nirgends, auch nicht wo es sehr nahe liegt (1, 18; 2, 17), erwähnt. Dennoch ist es höchst unwahrscheinlich, dass er eine förmliche abrogatio rituum in seiner Epistel gelehrt habe. Derselbe Apostel, welcher aus wichtigen Gründen selbst beim gesetzlichen Wandel verbleibt, der selbst von Heidenchristen eine Rücksicht auf diese Gründe fordert, kann nicht judenchristliche Leser von der Beobachtung der Satzungen ausdrücklich haben lossprechen wollen. Wir nehmen die „Freiheit" daher besser in der auch schon von Estius bevorzugten Bedeutung von der christlichen, sittlichen Freiheit. Auch mit diesem Ausdruck bewegt sich Jacobus ganz auf neutestamentlichem Boden. Schon Christus redet von einer Wahrheit, welche uns frei machen wird (Joh. 8, 32); Paulus von einem Geiste, dessen Gemeinschaft und Innewohnung der Menschenseele die Freiheit bringt (2 Kor. 3, 17), und anderswo wieder von einer Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21; vgl. Gal. 5, 1. 13) [2]. Durch diese Freiheit wird der Mensch gelöst vom Zwange des äussern Buchstabens, von der Knechtung der Sünde und des Teufels

[1] Estius; ähnlich Reischl, Hofmann, Schegg, Trenkle.

[2] Mit Unrecht behauptet Weiss (Jac. u. Paul., in der Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissenschaft [1854], Nr. 51 u. 52), dass Jacobus die Ausdrücke νόμος und ἐλευθερίας in einer dem Paulus fremden Weise verbinde; das gerade Gegentheil ist der Fall.

und zurückgegeben dem Geiste der ursprünglichen Freiheit, in welcher er den vorzüglichsten Grund seiner Gottebenbildlichkeit besass. Freilich löst der von Jacobus gemeinte νόμος τῆς ἐλευθερίας den Menschen nicht von seinen Verpflichtungen gegen Gott, vielmehr behält dieser νόμος auch seine gesetzliche, fordernde Seite, aber Gottes Forderungen erhalten ihre Erfüllung nicht wie im Alten Testament durch den Befehl des Buchstabens, sondern durch eine tiefinnere, dem Menschen eingesenkte Gotteskraft. Gotteswille und Menschenwille stehen sich nicht mehr gegenüber, sondern letzterer hat sich ersterem völlig ergeben, unterworfen, beide sind gewissermassen ein Wille geworden, so dass der Mensch mehr infolge eines innern göttlichen Triebes als eines äussern gebietenden Zwanges thut, was das Gesetz will. Diese innere treibende Kraft aber ist die Liebe (2, 8). Das Liebesgebot ist das Hauptgebot; Jacobus nennt es νόμος βασιλικός, weil es wie in königlicher Würde alle andern Gebote überragt und umfasst, „die Summe und der Kern, die Krone und der Gipfel der Gesetzgebung Gottes ist“ (Trenkle).

Dass diese Auffassung des νόμος die dem Jacobus eigenthümliche ist, folgt auch aus dem, was er über den λόγος ἀληθείας, einen Parallelbegriff des νόμος, vorträgt. Jacobus liebt es, gewisse Ausdrücke von schwierigerem Verständniss mit andern Begriffen zur Erläuterung zu parallelisiren. Solche wechselseitig sich erklärende Begriffe sind auch νόμος und λόγος. Schon der Zusammenhang in 1, 18—27 lehrt, dass beide ineinander überschlagen. Dieser λόγος ἀληθείας ist dem Menschen zunächst äusserlich: Wort, Lehre, Verkündigung, Heilsoffenbarung, Evangelium. Der Mensch hört ihn in der Predigt (1, 22). Das Anhören desselben ist das erste, aber nicht einzige und allein genügende Verhalten gegen den λόγος. Man kann auch ein vergesslicher Hörer sein, und dann bleibt so wenig Kraftwirkung desselben im Menschen, dass dieser einem Manne vergleichbar ist, welcher sein Bild im Spiegel beschaut und hinweggeht und nicht einmal weiss, wie er aussieht (1, 23 f.). Doch ist dies nicht die naturgemässe Stellung des

Hörenden zum λόγος; letzterer fordert vielmehr mit grossem Nachdruck ein Thun. Er will dem Menschen mehr als frohe Botschaft vom Heile sein, will ihm Stab und Stecken auf dem Wege zum Himmel sein, und dies nicht bloss einmal oder periodisch, nein dauernd und stätig. In unwandelbarer Treue soll sich der Mensch dem Wahrheitswort ergeben und sein Leben mit demselben in Einklang bringen, er soll nicht ein ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς, sondern ein ποιητὴς λόγου sein (1, 22. 25). Ein solches Verhältniss zum Wahrheitswort ist aber nur möglich, wenn dasselbe dem Menschen innerlich wird und bleibt. Schon die Prophetie[1] hatte eine solche Verinnerlichung des göttlichen Offenbarungswortes für die messianische Zeit vorhergesagt. Der λόγος soll im Menschen selbst zur Wahrheit werden, in seinem Thun und Lassen sichtbare Gestalt gewinnen. Jesus Christus hatte dann zur Erläuterung für diese innere Fleischwerdung des λόγος ἀληθείας denselben mit einem eingepflanzten göttlichen Samenkorn verglichen, das sich als ein Leben enthaltender Keim zu reichlicher Frucht entwickeln sollte (Matth. 13, 3 ff. Joh. 4, 35 ff.). In demselben Gedankenkreise bewegt sich der Apostel, wenn er von den Hörern fordert: ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον. Wie Christus sich Hörer wünscht, οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ (Luc. 8, 15), so verlangt auch Jacobus eine καλὴ γῆ, d. h. die Geistes- und Gemüthsverfassung der christlichen Sanftmuth (ἐν πραΰτητι); „sie ist die volle Güte, welche das Herz erfüllt, über die ganze Seele Ruhe und Frieden ausgiesst“ (Trenkle). Das δέξασθε besagt aber mehr als ein blosses „Hören“, es involvirt inneres geistiges Erfassen und Verarbeiten des Gehörten, verbunden mit der Bereitwilligkeit, sich demselben im Gehorsam zu unterwerfen[2]. Gleich einem Samenkorn ist der λόγος der Seele eingesenkt (ἔμφυτος), wie ein Princip des neuen Lebens,

---

[1] Jer. 8, 9; 31, 33. Is. 51, 7. Bar. 4, 1. 2 u. a.

[2] Vgl. Spr. 1, 3; 2, 1; 4, 10; 10, 9. Jer. 9, 19; 17, 23; 25, 28. Luc. 8, 18. Apg. 8, 14; 11, 1; 17, 11. 2 Kor. 11, 4. 1 Thess. 1, 6; 2, 13. 2 Thess. 2, 10.

das von kleinem Anfange sich entfalten soll zur Höhe und Reife des Volllebens und der Vollkraft. Dieser nothwendigen Entfaltung soll aber eben das häufige und stäte δέξασθαι zu gute kommen. Je öfter der λόγος ἀληθείας angehört, beherzigt, praktisch bethätigt wird, desto tiefer schlägt er im Menschenherzen Wurzel, desto kräftiger wird das Gezweige und Geäst der guten Werke. Da dieser λόγος ἔμφυτος eine wirkliche Kraftpotenz im Menschen ist, deshalb ist er δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχάς. Ueber σώζειν als messianische Heilsrettung kann nach anderem verwandten Gebrauch des Wortes[1] kein Zweifel herrschen; der Apostel denkt an die Errettung aus Sünde und Tod zur Erneuerung und Heiligung des innern Menschen. Aber so kann man fragen, auf welche Weise ist der λόγος, der an sich doch ein äusserlich gepredigtes und vernommenes Wahrheitswort ist, zum innern λόγος ἔμφυτος geworden, zu einer Macht, die den innern Menschen gestaltet und beherrscht? Jacobus antwortet: Der λόγος ἀληθείας ist das Mittel, wodurch uns Gott den Keim eines neuen Lebens eingepflanzt, unsere Neugeburt bewirkt hat (1, 18). Daher ist nach seiner Auffassung der λόγος nicht nur Lehre, Botschaft, Vorschrift, welche an uns ergeht, sondern auch, und zwar in vorzüglichem Sinne, eine δύναμις τοῦ θεοῦ, eine Potenz, welche in uns eingeht und Leben schafft (Röm. 1, 17).

Hiermit dürften wir alle von Jacobus berührten charakteristischen Merkmale des λόγος und ebenso auch seines Parallelbegriffs, des νόμος, angeführt haben. Kennzeichnete sich das alttestamentliche Gesetz durch die Eigenschaften der Ohnmacht, Furcht, Knechtschaft, so besitzt der neutestamentliche νόμος-λόγος die τελειότης der Kraft, Liebe und Freiheit, und in dieser Beschaffenheit gilt von ihm das σῶσαι τὰς ψυχάς. Auch wenn das neue Leben im Menschen schon durch das Wort der Wahrheit geboren ist, besteht dennoch die Gefahr des ewigen

[1] Gen. 49, 18. Ps. 13, 7; 97, 2 f.; 118, 123 ff. Matth. 1, 21; 18, 11; 19, 25. Marc. 10, 26. Luc. 7, 50; 18, 26; 19, 10. Apg. 2, 21. 47; 4, 12; 5, 31. 1 Petr. 3, 21; 4, 18. Jud. 5, 23. Röm. 5, 9 ff. 1 Kor. 1, 21; 7, 16 u. a.

den Apostel des Mangels theologischer Begriffsklarheit an, so weiss man auf der andern Seite wieder zu constatiren, dass bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller (ausser bei Paulus) vom Glauben so oft die Rede sei als bei Jacobus[1], dass er „der πίστις eine hervorragende Bedeutung beilegt“, sie als „Grundeigenthümlichkeit des christlichen Lebens ansieht“[2], dass sie ihm durchaus fundamentale Bedeutung hat[3], „prora et puppis“ des Christenlebens sei. Es dürfte nicht schwer sein, den Grund zu finden, warum der Apostel eines so unvollkommenen, mangelhaften πίστις-Begriffs geziehen wird. Seine Ausführungen über den Glauben gehen stracks gegen die Theorie von der sola fides; dieselbe ist in dem einzigen Vers 2, 24 allein schon verurtheilt. Prüfen wir indessen die Aussprüche des Apostels über den Glauben etwas näher. Selbstverständlich hat sich diese Prüfung nicht auf den berühmten, viel tractirten Abschnitt 2, 14—26 allein zu beschränken, sondern ist auf den ganzen Brief auszudehnen. Es wird sich zeigen, dass Jacobus, Apostel und erster Bischof der Urkirche, sehr wohl weiss, welche Vorstellung mit einem Ausdruck zu verbinden ist, der einen theologischen Grundbegriff des Christenthums bezeichnet, und den er in erregter Polemik wiederholt mit den ebenso wichtigen Begriffen des δικαιοῦσθαι und σώζεσθαι in Verbindung bringt.

Gleich zu Anfang des Briefes erscheint die πίστις in einer Stellung, welche bemerkenswerth ist: „Für lauter Freude achtet es, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Versuchungen hineingerathen seid, in dem Bewusstsein, dass die Bewährung eures Glaubens Beharrlichkeit bewirkt; die Beharrlichkeit aber habe vollkommenes Werk, damit ihr vollkommen und ganz seid und an nichts Mangel habend“ (1, 2—4). Im ersten Verse

---

[1] Vgl. Hengstenberg, Evang. Kirch.-Zeitung (1866) Nr. 93, S. 1113 (Der Brief des Jacobus).

[2] Woldem. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jacobusbriefes (1869) S. 96.

[3] Kübel, Ueber das Verhältniss von Glauben und Werken bei Jacobus (1880) S. 4.

hat der Apostel mit χαίρειν den Lesern seinen Gruss entboten. Dieselben konnten denken, wie denn dieses χαίρειν zu ihrer bedrängten Lage passe, die ja auch dem Apostel nicht unbekannt war. Jacobus löst ihnen das Paradoxon in einem echt christlichen Grundgedanken. Sollte seine Grussformel auch im schneidenden Contraste zur äussern Lage des Lesers stehen, so hat dieser dennoch Grund zu frohlocken. Der Schlüssel zu diesem Räthsel liegt im Glauben. Das natürliche Empfinden des χαίρειν lässt sich zwar nicht durch einen Befehl dictiren, der Schmerz der Verfolgung nicht durch eine epistolare Vorschrift in Freude verwandeln; allein was Jacobus fordert, ist ein logisches Urtheil (ἡγήσασθε), das seine Prämissen aus der Glaubenserkenntniss nimmt (γιγνώσκοντες). Es ist das lebendige mit dem Apostel gemeinsame Glaubensbewusstsein, das die Leser in sich wachrufen sollen, und in welchem sie sich über das natürliche Empfinden erheben und zu einer übernatürlichen Freude emporschwingen. „Hoc gaudium est situm non in sensu naturae; haec enim in tribulatione sentit dolorem, sed in rationis per fidem et gratiam illuminatae et roboratae existimatione, dictamine et iudicio“ (Cornelius a Lapide). Man hat behauptet, und zwar mit Recht, der Apostel betone in seinem Briefe sehr das Thun des Christen, den sittlichen, tugendhaften Wandel; dass er aber dabei von aller ergistischen Einseitigkeit sich fernhält und auch dem Wissen und Erkennen des Glaubens seine ihm gebührende Stellung nicht verkennt, folgt klar schon aus diesen Eingangsworten der kleinen Epistel. Die πίστις ist nach diesen die Grundlage und Trägerin des gesamten Christenstandes. Alle Leiden und Nöthen, woran die Leser so reich sind, werden durch eine tiefinnere, den ganzen Menschen stützende und tragende Kraft überwunden, die man aus dem Glauben schöpft. Dass dies die christliche πίστις ist, wird theils angedeutet (πίστις ὑμῶν), theils als selbstverständlich vorausgesetzt. Die nächste Wirkung dieser Glaubensprüfung ist die Geduld. Sie ist eine Gesinnung und Stimmung der Seele, in welcher der Christ unter den heftigsten Stürmen standhält und jeden Kleinmuth und Schwachglauben

überwindet im Hinblick auf die unerschütterlich feste Wahrheit des Himmels und auf die Festigkeit und Gewissheit der dereinstigen Vergeltung [1]. Glaube und Liebe sind die beiden Pole einer solchen Grundgesinnung der Christenseele. Sonach beruht das christliche Leben nach Jacobus auf der πίστις, welche jedoch, wenn sie die echte und rechte sein will, sich in thätiger Tugend bewähren muss. Dass der auch hier zu Grunde liegende jakobische πίστις-Begriff sich mit einer fides historica oder nuda notitia decke, wird kein Einsichtiger behaupten wollen.

Im Zusammenhang mit dem soeben Gesagten erscheint die πίστις in Vers 6. Jacobus fordert von der christlichen πίστις ein später näher zu betrachtendes ἔργον τέλειον (V. 4), zu dessen Verwirklichung es indes der σοφία bedarf (V. 5). Die christliche Lebensweisheit ist die auf praktische Bethätigung gerichtete πίστις [2], und sie offenbart sich in der Hingabe des Herzens an den νόμος-λόγος. Sie allein vermag dem Menschen die Erkenntniss von Wesen und Bedeutung der πειρασμοί, von den Mysterien des Kreuzes zu eröffnen. Da sie aber wie jede gute Gabe von oben herkommt (ἄνωθεν), vom Vater der Lichter (1, 17), eine σοφία ἄνωθεν κατερχομένη ist (3, 15), so muss jeder, dem dieselbe fehlt — und ihrer kann kein Christ entrathen —, sie von dem allen reichlich schenkenden Gott erflehen: αἰτείτω δὲ ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος. Mit Unrecht

[1] Vgl. Luc. 21, 19. Röm. 5, 3; 8, 25; 15, 5. 2 Kor. 1, 6; 6, 4; 12, 12. 2 Thess. 1, 4; 3, 5. Hebr. 12, 1. 2 Petr. 1, 6. Offb. 3, 10; 14, 12.

[2] Die Aussagen über πίστις und σοφία sind bei Jacobus ganz analog und verwandt: es gibt eine πίστις δαιμονίων (2, 19) und eine σοφία δαιμονιώδης (3, 18), eine πίστις χωρὶς ἔργων, die νεκρά und ἀργή ist (2, 17. 20), und eine σοφία ohne Liebe, die ἐπίγειος, ψυχική heisst (3, 15). Die wahre σοφία ist ἀδιάκριτος (3, 17); der wahre πιστεύων ist μηδὲν διακρινόμενος (1, 6); jene ist μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν (ebd.), diese συνήργει τοῖς ἔργοις καὶ τελειοῦται ἐκ τῶν ἔργων (2, 22); jene hat den Beisatz ἐν πραΰτητι (3, 13), ebenso der der πίστις entsprechende Ausdruck δέχεσθαι τὸν λόγον (1, 21); an jene kann man die Forderung stellen: δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ (3, 13); von dieser sagt Jacobus: δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν! (2, 18.) Vgl. v. Soden, Der Jacobusbrief (Jahrbuch f. protest. Theol. [1884]) S. 153.

schliesst man bisweilen diese Stelle von der Untersuchung über den πίστις-Begriff aus und übersetzt hier πίστις einfach mit ‚Vertrauen'. Wie Jacobus sich überhaupt gern an das Alte Testament anlehnt [1], so auch hier. Bereits die Propheten [2] nennen als Bedingung für die Erhörung des Gebetes festen Glauben, zuversichtliche Hoffnung. Christus [3] hatte sodann diese Bedingung in seiner Predigt öfters eingeschärft. Somit fordert auch Jacobus nur längst Bekanntes. Wie wäre auch ohne Glauben ein Gebet möglich? Dieser ist die nothwendigste Unterlage jeglicher Bitte. „Fides fons est", so erklärt Augustin [4], „orationis, si fides deficit, oratio perit, fides fundit orationem, fusa oratio impetrat fidei firmitatem." Wie wichtig der Factor der πίστις dem Jacobus erscheint, das hat er auch äusserlich dadurch angedeutet, dass er mit dem schon gebrauchten αἰτείτω die Forderung nach demselben einleitet. Der Apostel ist sich eben bewusst, dass er etwas unerlässlich Nothwendiges, allgemein Bekanntes verlangt; deshalb stellt er seine Forderung positiv kurz und knapp hin, schliesst negativ jede Halbheit und Unvollkommenheit davon aus: μηδὲν διακρινόμενος. Mit dieser prägnanten Schilderung der πίστις erinnert Jacobus wie Paulus (Röm. Kap. 4) an ein bekanntes grosses Vorbild des Glaubens. Hier wie dort ist das οὐ διακρίνεσθαι unerlässlichstes Merkmal der πίστις. Vollste Ueberzeugung von der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes, der allen reichlich gibt, ohne Vorwürfe zu machen (1, 5), ist dieses Glaubens Eigenschaft und Wesen. Dass in dem so vom Apostel gefassten Glaubensbegriff auch das Moment des Vertrauens seine Stellung und Geltung findet, ist selbstverständlich, aber es darf, wie Estius [5] zu der Stelle anmerkt, nicht mit Glauben einfach

[1] Ueber die vielen Berührungen des Jacobus mit dem Alten Testamente, besonders mit der Spruchweisheit desselben, vgl. Werner a. a. O. S. 265 ff. Trenkle a. a. O. S. 28 ff.

[2] Is. 7, 9; 8, 17; 28, 16. Jer. 17, 5 ff. Os. 6, 1; 12, 7. 2 Par. 20, 20.

[3] Matth. 17, 18; 21, 20 ff. Marc. 11, 23.

[4] Serm. 115, al. 36 De Verb. Dom.

[5] Er verweist auf Matth. 21, 21 zur Erklärung und sagt: „Quae postrema sententia (Matth. 21, 21) sicut et aliae similes . . . id etiam

confundirt werden. Durch den Glauben wird der Beter mit Gott verbunden, und in dieser Union erst besitzt derselbe sowohl die innere Empfänglichkeit für Gottes Gabe als auch das kindliche Anrecht auf dieselbe, und dieses ist eben beides Grund des Vertrauens.

Was sich Jacobus unter der πίστις des gläubigen Beters vorstellt, erhellt auch recht klar aus der Schilderung desjenigen, der in Zweifel (ἐν ἀπιστίᾳ) betet. Dieser ist ein διακρινόμενος [1], der wie die vom Sturm gepeitschte Meereswoge haltlos an sich selber von widrigen Kräften hin und her geschleudert wird; ein ἀνὴρ δίψυχος [2], d. h. ein mit zwei Seelen, deren eine dem Glauben, die andere dem Zweifel sich ergeben, versehener Mensch. Ein solcher ist unstät und schwankend in allen seinen Handlungen, auf allen seinen Wegen. Alle diese tadelnswerthen Eigenschaften sind begründet in dem Mangel an Glauben. Es folgt daraus von selbst, was nach des Apostels Auffassung der Glaube für den Christen ist: ein sicheres festes Fundament, worauf man Halt und Stand findet in der Umtosung der Versuchungen und Leiden; ein Felsenerdreich, worein man die Wurzeln seiner Kraft fest einschlägt und sich so zum ἀνὴρ τέλειος entwickelt. Im Gegensatz zum ἀνὴρ δίψυχος und ἀκατάστατος erhebt derselbe Herz und Hand nach oben (4, 8), kehret seine ganze Seele Gott zu und steht zu ihm fest in allen seinen Wegen [3]. Die πίστις des Beters ist somit dieselbe, wie die in Vers 2—4 kennen gelernte.

Ziehen wir hier gleich die verwandte Stelle 5, 15 an.

---

ostendunt, fidem hic non poni pro fiducia . . . sed pro fide christiana, qua assentimur verbo Dei, quemadmodum et supra accipitur ubi dixit: probationem fidei patientiam operari; imo per totam hanc epistolam.“ Aehnlich a Lap.: „Fides hic . . . tria complectitur . . . fidem proprie dictam . . . fiduciam . . . credulitatem et firmam persuasionem obtinendi, quod petimus.“

[1] Vgl. Matth. 21, 21. Apg. 10, 20. Röm. 4, 20 u. ö.

[2] Ein auch dem Alten Testamente geläufiger Gedanke; vgl. z. B. Ps. 11, 3. Eccli. 1, 28.

[3] Daher erklärt Beda kurz: „Postulet autem in fide nihil haesitans, id est talem se exhibeat bene vivendo, ut dignus sit exaudiri dum postulat“, und umschreibt fidere einfach mit „Domini obtemperare praeceptis“.

Nach dem Zusammenhange ermahnt Jacobus die Gläubigen ähnlich wie 1, 2—4 zur Geduld und Beharrlichkeit in den Verfolgungen und Leiden, wovon sie heimgesucht sind. Dann berührt er einen besonders leidvollen Zustand, das Kranksein, und empfiehlt für ihn ein besonderes Mittel des Trostes. Der Kranke soll die Priester der Kirche zu sich rufen, diese sollen über ihn beten und ihn mit Oel salben im Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens (εὐχὴ τῆς πίστεως) wird den Leidenden retten, und der Herr wird ihn aufrichten, und falls er vielleicht Sünden auf sich hat, wird ihm vergeben werden. Wir überlassen die nähere Exegese den Commentatoren und sehen die Stelle nur auf den jakobischen Glaubensbegriff an. Gebet und Salbung werden hier als besonders wirksames Erleichterungsmittel genannt in körperlicher und seelischer Niedergedrücktheit, in leiblichem und geistigem Elend. Dass ersteres die Krankheit, letzteres die Sünde ist, wird klar genug vom Apostel angedeutet. Dieses Gebet, das Jacobus auch sonst so angelegentlichst empfiehlt, und von dem er so auffallende Wirkungen zu erzählen weiss (5, 16—18), muss aber eine εὐχὴ τῆς πίστεως sein. Nach dem, was er bereits früher über die Beziehung des Glaubens zum Gebete gesagt hat, kann es nicht zweifelhaft sein, dass er auf die Bestimmung τῆς πίστεως Nachdruck legen will. Gebet des Glaubens ist nicht, wie Schegg mit Recht bemerkt, gleichbedeutend mit „glaubensvollem Gebet“, oder subjectiv vertrauensvoller Bitte, sondern es ist ein Gebet, das objectiven Werth hat, weil es ist „gegründet im Glauben und ausgesprochen durch den Glaubensgehorsam“ (Reischl)[1]. Der Glaube ist die Quelle dieses Gebetes, sowie auch dessen Kraft und Wirkung. Die Beziehung des Glaubens zur Sündenvergebung, wenn auch vermittelt durch das Medium des Gebetes und der Salbung, liegt so klar zu Tage, dass es genug ist, bloss darauf hinzuweisen.

Sehr fruchtbar für die Bestimmung des jakobischen

[1] Estius: „Oratio a fide profecta fideque subnixa.“

Glaubensbegriffs ist das zweite Kapitel; gleich der erste Vers enthält ein neues Moment. Er nennt das Object der πίστις, worüber wir bisher noch im Unklaren geblieben waren. Der Apostel beginnt mit einer eigenen, herzlichen Anrede: ἀδελφοί μου, und einer Mahnung: μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. Ganz in paulinischer Weise tritt hier die πίστις in der Formel πίστις τοῦ κυρίου auf; τοῦ κυρίου ist genitivus obiectivus und also zu übersetzen: Glaube an Jesus Christus, unsern Herrn der Herrlichkeit. Der in der Glorie erhöhte Christus ist dieses Glaubens Inhalt und Gegenstand. Ob Jacobus auch d e n Gedanken zum Ausdruck bringen wollte, dass diese πίστις nicht nur ihr Object, sondern auch ihren Ursprung in Christus habe, sofern sie durch Predigt und Erlösung in die Herzen der Leser eingesenkt worden war? Sicher liegt dieser Gedanke nicht ganz ausserhalb des Vorstellungskreises des Apostels, sondern ist durch die Formel von dem λόγος ἀληθείας und λόγος ἔμφυτος recht nahe gelegt.

Beachtenswerth ist in dieser Stelle noch ein anderes Moment. Nach des Apostels Anschauung von der wahren christlichen πίστις ist es unmöglich, dass diese zusammengehen kann mit Prosopolepsie. Diese widerstreitet dem Wesen und der Würde des Glaubens gänzlich; in der versuchten Verbindung beider liegt ein ungeheuerlicher Widerspruch [1]. Die Erfüllung des νόμος βασιλικός in der Liebe ist daher mit dem Glauben an Jesus Christus nothwendig zu verbinden; fällt erstere, so kann auch letzterer in seinem vollen Begriffe nicht bestehen. πίστις und ἀγάπη stehen daher, wo erstere normal auftritt, in einem innern lebendigen Zusammenhang. Wir vernehmen in dieser Stelle schon Anklänge an die polemischen Ausführungen gegen den todten Glauben. Durch die menschliche Verkehrtheit kann es geschehen, dass die πίστις, welche bestimmungsgemäss Fundament und Wurzel einer θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος sein soll (vgl. 1, 26 f.), zum Deckmantel einer

[1] a Lap.: „Nolite fidem Christi coniungere cum acceptione personarum, ut putetis hanc cum illa posse consistere." Diese Erklärung stimmt am besten zu den Gedanken, die Jacobus an andern Stellen vorträgt.

θρησκεία ματαία wird; allein man vermeint in Bezug auf ein solch liebeleeres Glaubensleben auch schon die verurtheilende Frage zu vernehmen: τί ὄφελος; wozu soll's nützen? Wer Prosopolepsie übt, begeht Sünde, überwiesen vom Gesetze als Uebertreter (2, 9), und kann demnach auch von seinem Glauben allein vor dem Gerichte nicht geschützt werden.

Dass die Prosopolepsie in einem Christenherzen wohnt, lässt schliessen, dass in demselben ein nur unvollkommener Glaube lebt; denn die πίστις oder σοφία sollte doch die Einsicht bei dem Christen bewirken, dass der Nächste nicht nach glänzenden Gewändern und goldenen Ringen zu schätzen ist, sondern einen von irdischen Dingen ganz unabhängigen Werth in seinem Glaubensgute besitzt. Diesen Gedanken erörtert Jacobus 2, 5. Wie könnt ihr doch, so mahnt er, mit so gänzlicher Verkehrung der christlichen Begriffe von Würde und Ehre eure ärmern Glaubensgenossen den reichern nachsetzen, jene in euern Versammlungen kalt und gleichgiltig behandeln, diese mit ausgesuchter Höflichkeit ehren, „hat nicht Gott die Armen in dieser Welt auserkoren zu Reichen im Glauben (πλουσίους ἐν πίστει) und zu Erben des Reiches, welches er denen verheissen hat, die ihn lieben"? Jacobus hat jene im Auge, welche nach dem Urtheile der Welt arm sind, d. h. die wirklich Armen; auf diese gerade hat Gott in seinem Erbarmen herabgesehen und sie auserwählt, sie reich zu machen in ihrem Glauben. In dem ἐν πίστει liegt, dass der Glaube selbst es ist, welcher den Christen innerlich reich macht. Dieser Reichthum besteht nach dem Zusammenhang in dem Antheil an den Gütern des Himmelreichs. „Cum regnum Dei pauperum sit, quid locupletius esse potest?" (Ambr.) Dem Apostel ist somit die πίστις ein grosses Gut, geeignet die Lücke zeitlicher Armut gänzlich auszufüllen und den weltlich Armen zu einem christlich Reichen zu machen [1]. Da das dem

[1] Zugleich folgt aus der Stelle, dass Jacobus der πίστις einen dominirenden Einfluss auf die Regelung der Fragen des Lebens, selbst auf die so unscheinbaren wie der Plätzevertheilung beim Gottesdienst, einräumt.

Glauben in Aussicht gestellte Erbe schliesslich von der Liebe abhängig gemacht wird, so zeigt sich, dass Jacobus den echten Glauben nicht anders als in seiner engsten Verbindung mit der Liebe versteht.

Stellen wir nunmehr, bevor wir in eine Betrachtung des Abschnittes 2, 14—26 eintreten, die bisher eruirten Momente des jakobischen Glaubensbegriffes zusammen. An keiner Stelle gibt Jacobus eine formelle Definition der πίστις; er setzt die rechte Kenntniss derselben einfach voraus, wozu er um so mehr berechtigt ist, als er zu Lesern spricht, welche bereits den Christenglauben angenommen haben und bekennen. Er fasst nicht den Zeitpunkt ins Auge, wann seine Leser gläubig geworden sind, nicht die Art und Weise, wie sie es geworden sind. In etwa erinnert wohl 1, 19. 22. 23 an das „fides ex auditu" des Paulus (Röm. 10, 17), aber Jacobus stellt gleich anfangs die πίστις als ein allen bekanntes, von allen besessenes Heilsgut hin. In demselben besitzen die Gläubigen die Kraft zur Ueberwindung feindlicher Versuchungen und zum vertrauensvollen Gebete; in ihm liegt ein köstlicher Reichthum und die Anwartschaft auf das himmlische Erbe; endlich enthält es die Bürgschaft für die Vergebung der Sünden. Alle Aussagen von dem Glauben sind indessen aphoristisch gemacht, nirgends ist ihr innerer Zusammenhang dargelegt. Dennoch geht aus diesen gelegentlichen Angaben hervor, dass Jacobus in der That der πίστις eine centrale Bedeutung für das christliche Leben beilegt.

Im diametralen Gegensatz zu der bisher festgestellten Anschauung des Jacobus von der πίστις scheinen nun aber seine Ausführungen in 2, 14—26 zu stehen. Gleich der erste Vers hört sich an als eine einfache Verneinung alles dessen, was vorher über den Werth des Glaubens gesagt wurde. Um uns vor den Irrgängen zu sichern, worauf die Erklärung hier leicht gerathen kann, müssen wir den Gesichtspunkt zu gewinnen suchen, aus welchem die Erörterungen angestellt sind. Diesen haben wir aber gewonnen, wenn wir anerkennen, dass Jacobus in dem Abschnitte eine polemische Stellung einnimmt

gegenüber einem Glauben, den jemand besitzt und auch bekennt, aber den er nicht in Werken bethätigt. Es ist nicht seine πίστις, wie er sie selbst besitzt, die er bekämpft; es ist die πίστις eines andern (τίς). Doch ist dies nicht so zu verstehen, als habe der Gegner objectiv einen andern Glauben als der Apostel selbst, darauf deutet nirgends etwas hin. Er ermahnt nicht, die Glaubenswahrheiten sich anzueignen, und kämpft noch weniger gegen den Unglauben. Jacobus weiss seinen Gegner offenbar im Besitze der ganzen Wahrheitsfülle des Evangeliums. Nur eins ist es, was er strenge rügt, es fehlt dem Glauben an Werken, die Wahrheit füllt den Kopf, aber nicht das Herz. Es ist der theoretische Verstandesglaube, den er bekämpft. Es fehlt diesem Glauben ein Hauptmoment, die Thätigkeit des Willens. Wie kommt aber der Apostel dazu, dieser leeren Function des Intellectes den Namen πίστις zu belassen? Zweifellos erkennt Jacobus in der Annahme und dem Fürwahrhalten des Evangeliums ein hauptsächliches und wesentliches, wenn auch nicht einziges Moment des Glaubens, und deshalb nimmt er keinen Anstand, dieser Erkenntnissthätigkeit den Namen πίστις beizulegen. Dieses ist so sehr der Fall, dass er selbst jene Kenntniss, welche die Dämonen von Gott haben, einen Glauben nennt. Man hat es dem Apostel verübelt, dass er den Teufelsglauben als Repräsentanten der πίστις habe auftreten lassen können (Weiffenbach); allein dieser Tadel hätte doch nur dann irgendwelchen Grund, wenn der Apostel den Dämonenglauben mit dem Christenglauben identificirte. Dies ist aber keineswegs der Fall, vielmehr führt Jacobus den Glauben der Teufel wie vorher die Wortbarmherzigkeit einfach als Beispiel[1] zur Illustration eines werklosen Christenglaubens an, ohne jedoch den einen mit dem andern für congruent zu erklären. Die Teufel haben offenbar keinen eigentlichen Glauben[2],

---

[1] a Lap.: „Dico ergo argumentum Iacobi non peti ab eadem specie et fide, sed peti a pari vel simili.

[2] a Lap. führt zu 2, 19 die Meinung vieler an und nennt sie probabel, dass die Verdammten einen eigentlichen Glauben hätten, weil sie mit Ausnahme der Häretiker niemals den einmal angenommenen Glauben

sie haben eine Ueberzeugung vom Dasein Gottes u. s. w., aber diese Ueberzeugung ist nicht wie beim Christenglauben eine mit freiem und gutem Willen aufgenommene, sondern eine durch äussere Zeugnisse von Gott aufgenöthigte, eine „fides ex signorum evidentia coacta“ [1]. Ganz entsprechend diesem mit innerem Widerstreben aufgenommenen Glauben ist dann auch die Wirkung desselben φρίσσειν, ewiges Schaudern. Wie weit aber muss in der Vorstellung des Jacobus der Abstand zwischen diesem Teufelsglauben sein und jenem andern Glauben, wodurch der Arme dieser Welt ein Reicher wird in den Augen Gottes (2, 5)?

Durch das Beispiel vom Teufelsglauben gibt der Apostel den Lesern eine drastische Erklärung von einem Glauben ohne Werke. Aus ihm mögen sie ersehen, wie wenig ihr eigener Glaube, sofern er sich nicht in den Werken bethätigt, sie zu erretten vermag; denn wenn auch nicht in allweg, so decken sich doch diese beiden Glaubensarten in einem wesentlichen Punkte, beide verdienen die Bezeichnung νεκρά. Freilich in dem Grade wie beim Teufelsglauben ist die theoretische Ueberzeugung beim Christenglauben nicht unnütz. Jacobus erkennt in letzterer eine, wenn auch niedere, so doch von vornherein nicht zu verwerfende Stufe der echten πίστις und sagt von ihr, dass sie an sich gut sei (καλῶς ποιεῖς) [2]. Doch ist die theoretische Annahme des Evangeliums zunächst nichts mehr als ein guter Anfang, der aber, wenn die Vollendung nicht

---

durch einen Act des Unglaubens wieder aufgegeben hätten. Dann entscheidet er sich aber selbst für eine andere Ansicht: „Verum verius est in daemonibus et damnatis non remanere fidem, quia Deus eam uti caeteras virtutes supernaturales ab illis aufert.“

[1] S. Thom. 2, 2, q. 5, a. 2 (Utrum in daemonibus sit fides?). Aehnlich Estius.

[2] Bellarm. III, l. 2, c. 14: „Si quis aedificii materialis fundamentum iecisset ac deinde neque parietes neque tectum superaedificaret, nihil ei prodesset quod fecit, cum solo fundamento neque a sole neque ab imbribus defendi posset: at si vellet in aedificatione pergere, multum ei prodesset: quod fundamentum iam haberet. Sic etiam fides informis, si semper maneat informis non prodest, quia non salvat, multum tamen prodest si ei spes et charitas adiungantur.“

hinzutritt, wie jeder Anfang ohne sein gutes Ende werthlos bleibt. Der Kopfglaube muss zum Herzensglauben sich vervollkommnen, dann erst vermag er nach Jacobus zu retten.

Als Beispiel für einen echten Glauben, wie ihn der Apostel sich denkt, und wie er ihn selbst besitzt, weist er auf die berühmten biblischen Personen Abraham und Rahab hin. Hat er durch den Hinweis auf die Dämonen die scientifische Seite des Glaubens hervorgehoben und anerkannt (καλῶς ποιεῖς), so zeigt er nun an dem echten Glauben die ethische, praktische Seite. Der Glaube Abrahams, weit entfernt, eine blosse Anerkennung Gottes des Allerhöchsten zu sein, war vielmehr eine in den schwersten Prüfungen bewährte und gekräftigte Lebensgesinnung, eine dauernde absolute Unterwerfung unter die Führungen des sich ihm offenbarenden Gottes, ein Gehorsam, der selbst nicht vor der Opferung des einzigen Sohnes zurückwich. Desgleichen auch der Glaube Rahabs. Ihre Anerkennung des Gottes Israels bekundete sie zunächst durch die an die Kundschafter gerichteten Worte: „Ich weiss, dass Jahve euch dieses Land gegeben hat ... wir haben gehört, dass der Herr ausgetrocknet hat das Wasser des Schilfmeeres vor euch, und was ihr gethan den beiden Königen des Emori... denn der Herr, euer Gott, der ist der Gott im Himmel droben und auf Erden drunten" (Jos. 2, 9—11). Doch von dieser theoretischen Anerkennung der Herrschaft des israelitischen Gottes redet Jacobus nicht, er hebt die thätige Seite ihres Glaubens hervor, wie sie mit eigener Lebensgefahr die jüdischen Kundschafter in ihr Haus aufnimmt und für ein glückliches Entkommen aus demselben Sorge trägt. Aus dieser heroischen That schliesst Jacobus als aus einem sichersten Kriterium auf das Vorhandensein eines echten Glaubens.

Da wir später noch auf den Abschnitt 2, 14—26 eingehen müssen, so können wir die Untersuchung über den jakobischen Glaubensbegriff hier zu einem vorläufigen Abschluss bringen. Unter Berücksichtigung desjenigen, was früher über den λόγος ἀληθείας gesagt wurde, kann man den Glauben nach Jacobus definiren als die willige Annahme des Wahrheits-

wortes des Evangeliums, welches aber nicht als eine träge, todte Erkenntnissmasse im Verstande des Menschen ruhen, sondern zu einem neuen Lebensprincip in seinem Herzen werden soll. Ausserhalb des polemischen Abschnittes hat der Apostel die πίστις in dieser echten Gestalt im Auge und legt ihr einen hohen Werth bei. Wegen concreter, in seinem Leserkreise vorhandener sittlicher Schäden neben dogmatischer Correctheit ist er aber genöthigt, auch auf eine ungesunde Entwicklung der πίστις Rücksicht zu nehmen. Er verurtheilt eine einseitige verstandesmässige Aneignung des λόγος ἀληθείας, die in der Sphäre des Ethischen ohne praktische Wirkung bleibt. Er lässt solch rein religiösem Verhalten die Benennung πίστις, kennzeichnet sie jedoch mit der jedem leicht verständlichen Bestimmung νεκρά (ἀργή). Diese πίστις νεκρά oder χωρὶς ἔργων ist aber so wenig sein eigener Glaubensbegriff, dass er sie vielmehr ausdrücklich verwirft und ihr nicht mehr Heilswerth beilegt als der πίστις der Dämonen [1].

[1] Hiernach beurtheilen sich nun auch die nörgelnden Aussagen der protestantischen Exegeten über die jakobische πίστις; von ihnen ist niemand mit dem, was Jacobus als Lehre vom Glauben vorträgt, zufrieden. Nach Beyschlag wirft der Apostel unbewussterweise echten Christenglauben und Teufelsglauben in eins zusammen; „er hat in seinem unmittelbaren Bewusstsein die Idee eines Glaubens, der allerdings lebendiges Herzensvertrauen zu Gott ist (!), aber er hat diese Idee noch so wenig reflexionsmässig fixirt, dass ihm unter der Hand das Bild eines andern, nur eben in theoretischer Ueberzeugung und trägem Verlass bestehenden Glaubens dafür sich unterschieben kann" (a. a. O. S. 150). Kübel erwidert mit Recht: „Nicht ihm, dem reflexionslosen Denker, schiebt sich ein solcher Begriff unter, sondern entgegengebracht wird er ihm und von ihm ausdrücklich bekämpft" (a. a. O. S. 34). Doch erkennt auch er im Glaubensbegriff des Jacobus „eine nicht unbedeutende Lücke". Worin diese Lücke besteht, darüber erklärt sich Weiffenbach folgendermassen: „Die πίστις an sich ist dem Jacobus nicht die völlige Selbsthingabe des Menschen an die in Christo Jesu erschienene Gnade Gottes, oder das innerliche Ergreifen des in Christo erschienenen Heiles (der Glaube sive fides salvifica), sondern vorwiegend wenigstens das Glauben, das gläubige Annehmen und Anerkennen des Evangeliums als des Wahrheitswortes (fides historica), nicht einmal, wie es scheint, das zweifellose Vertrauen zu Gott oder das innerliche, vertrauensvolle Ergreifen der Heilslehre, sicherlich aber nicht das Vertrauen und Sichverlassen auf Christi Er-

§ 3. Die Werke und ihr Verhältniss zum Glauben.

Da Jacobus nirgends die fortdauernde Geltung des alttestamentlichen Gesetzes lehrt, so folgt von selbst, dass die von ihm so sehr urgirten Werke nicht Gesetzeswerke im Sinne der Juden sind. Er führt aber den Begriff ἔργον (ἔργα) stets in absoluter Weise an ohne jedwede Bestimmung von etwa καλόν, ἀγαθόν u. dgl., wie wir es so oft in den neutestamentlichen und besonders auch den paulinischen Schriften finden, ein Zeichen, dass ihm ἔργον ein ganz bestimmter Begriff ist. Ausser dem polemischen Abschnitt 2, 14—26 kommt der Begriff im ganzen Briefe noch dreimal vor, zweimal im Singular, einmal im Plural (1, 4. 22; 3, 13).

Die Stelle 1, 4 haben wir schon bei der Untersuchung über den πίστις-Begriff in Betracht ziehen müssen, wir können daher hier kurz die Frage stellen, was der Ausdruck ἔργον τέλειον besagen will. Manche Erklärer[1] betonen das τέλειον und sagen, das ὑπομένειν ist ja selbstverständlich ein ἔργον, ein Thun, und es muss daher der Ton auf τέλειον gelegt werden, Jacobus will sagen, dass dieses ἔργον τοῦ ὑπομένειν das, was es an sich ist, ganz und vollkommen sein soll. Die τελειότης findet man dann in der Ausdauer des ὑπομένειν bis zum Ende. Andere[2] aber unterscheiden mit mehr Recht die ὑπομονή von ihrem ἔργον und verstehen unter letzterem die sittliche Thätigkeit des gesamten irdischen Lebens, die der Christ in und mit der ὑπομονή zu üben hat. „Tolerantia non habebit laudem absolutam, nisi quemadmodum in malis tolerandis fortis est et

lösungswerk" (a. a. O. S. 87). Mit letztern Worten ist die eigentliche „Lücke" bezeichnet. Freilich ist die echte πίστις dem Jacobus kein „Sichverlassen auf Christi Erlösungswerk"; eine solche würde er sicherlich mit unter die Kategorie der πίστις νεκρά gerechnet haben. Deshalb sagt auch Weiss: „Vom paulinischen Erlösungsglauben findet sich im ganzen Briefe keine Spur." Dies ist richtig, wenn man den Erlösungsglauben auffasst als ὄργανον ληπτικόν der iustitia forensis. Für die fides sola lässt sich der Jacobusbrief schlechterdings nicht verwenden.

[1] Oekumenius, Theophylakt, a Lapide, Calmet, Huther, Schegg, Trenkle.

[2] Erasmus, Kern, De Wette, Bisping, Kübel u. a.

alacris, ita in bonis operibus exercendis sibi constet" (Erasmus). Hiernach ist ἔργον nicht sowohl ein einzelnes sittliches Werk (die ὑπομονή), als vielmehr ein Collectivbegriff für das gesamte christliche Thun nach seiner thätigen und leidenden Seite. Wo also echte, in dem Fundamente des Glaubens gründende Geduld ist, da erweist sie sich in all den Tugenden, welche zum echten, praktischen Christenthum gehören, und bewirkt so, dass der Christ ein ἀνὴρ τέλειος καὶ ὁλόκληρος sei, d. h. vollkommen und mit allem ausgerüstet, in keiner Sache etwas fehlen lassend. Auf diese Weise ist der logische Gedankenfortschritt, der in ἵνα ἦτε τέλειοι κτλ. sein Ziel erreicht, besser gewahrt als bei jener Erklärung, die das ἔργον auf die ὑπομονή selbst bezieht. Die Exegeten, welche in letztangedeuteter Weise verfahren, gerathen übrigens bei der Erklärung der τελειότης von der ὑπομονή in die oben bevorzugte Auffassung hinein, indem sie der Geduld eine das ganze Leben beherrschende und durchdringende Sittlichkeit beilegen [1]. In welchem Verhältniss steht dieses ἔργον τέλειον zur πίστις? Unmittelbar sind beide nicht in Verbindung gebracht; da aber die Geduld Wirkung der Glaubensprüfung ist und demnach im lebendigen Glauben an die Wahrheit des Evangeliums wurzelt, so geht das ἔργον τέλειον doch zuletzt auf die πίστις zurück. Jacobus fasst aber überall die Möglichkeit eines todten Glaubens ins Auge, und deshalb sieht er sich veranlasst, das ἔργον recht nachdrücklich von der πίστις zu fordern; daher die Imperativform: ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω.

Ueber den Inhalt des ἔργον erfahren wir Näheres in den Versen 1, 21—25. Nachdem der Apostel die Leser ermahnt hat, das Wahrheitswort in aller Sanftmuth in sich aufzunehmen, fährt er fort: „Seid aber Thäter des Wortes und nicht Hörer allein." Er schiebt dann das Gleichniss von einem sich im Spiegel

[1] Wiesinger bestimmt die Vollkommenheit der ὑπομονή dahin, dass „sie eine unablässige, allseitige, die Fülle ihres Wesens, in dem sich Glaube, Liebe, Hoffnung einigen und durchdringen, in allen Beziehungen darlegende" sei. Schegg verbindet beide Erklärungen: „Die Geduld gestalte sich zu einem innerlich und äusserlich vollendeten Werke."

betrachtenden Manne ein und schildert daran einen gedankenlosen, vergesslichen Hörer. Einen Gegensatz zu diesem bloss Hörenden bildet dann der ποιητὴς ἔργου, von dem er sagt, dass er selig sein wird in seinem Thun. Da nun der ποιητὴς ἔργου einer von denen ist, welche Vers 22 ποιηταὶ λόγου genannt sind, so erhellt, dass ἔργον das zum Inhalt hat, was der λόγος (νόμος) zu thun vom Christen fordert. Ἔργον ist also die Erfüllung des Evangeliums, welches nicht nur frohe Botschaft von der Erlösung, sondern auch Sittengesetz ist; und letztere Seite wird ja von Jacobus besonders nachdrücklich betont.

Steht das ἔργον an unserer Stelle mit der πίστις in Verbindung? Direct gewiss nicht; wenn man jedoch bedenkt, dass die vom Apostel geforderte Aufnahme und Verinnerlichung des λόγος, das beharrliche Hineinschauen in den νόμος, das Verweilen bei demselben, alles nur im Glauben geschehend gedacht sein kann, dann ist auch das Verhältniss des ἔργον als der realen Erfüllung des λόγος zur πίστις nur als ein organisches zu begreifen.

Noch ist der Plural ἔργα 3, 13 zu beachten. Jacobus behandelt im 3. Kapitel ein eigenes, wenn auch mit dem vorhergehenden verwandtes Thema. In dem Grade, als seine Leser werkscheue, träge Leute waren, in demselben Grade drängten sie sich andern als Lehrer und Sittenrichter auf. Jacobus warnt nun vor dem rechthaberischen, zungenfertigen Reden, wie er schon 1, 19 und 3, 1 gethan, und wie er stets als Mann der praktischen That und Feind leeren Raisonnirens sich zeigt, so tritt er auch hier wieder ein für das Uebergewicht der That über das sich brüstende Wort: „Wer ist weise und verständig unter euch? Er zeige durch den guten Wandel seine Werke in Sanftmuth der Weisheit“ (δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας). Es liegt hier ein Dunkel auf der Beziehung der καλὴ ἀναστροφή zu den ἔργα; daher ist denn auch die Auffassung darüber bei Verschiedenen verschieden[1]. Die einen meinen, es solle sich aus den guten

[1] Die ältern Erklärer gehen auf die Schwierigkeit nicht recht ein. Beda gibt den Sinn allgemein an: „Admonet, ut si quis inter vos sapiens

Werken der gute Lebenswandel zu erkennen geben (Reischl), nach andern sollen die guten Werke der Ausdruck der innern Weisheit und Sanftmuth sein (Bisping, Hofmann); wieder andere sind der Ansicht, der gute Lebenswandel müsse die Werke erkennbar machen (Schegg). Der gesamte Lebenswandel zeige die einzelnen Werke als in der Sanftmuth gegründet und aus ihr hervorgegangen. Man sieht allerdings die Werke, ob sie aber in der Sanftmuth der Weisheit gegründet seien, dies zeigt nur die Gesamtheit des schönen Wandels. Hier breitet die Gesamtheit Licht über das Einzelne (Schegg). Diese dem Literalsinn folgende Erklärung gibt den Gedanken des Jacobus jedenfalls am treuesten wieder. Wir halten auch hier an der Bedeutung des ἔργον als des gesamten religiös-sittlichen Thuns des Christen fest, das in dem Plural ἔργα nur in seine einzelnen, besondern Formen zerlegt gedacht ist. Ἔργα sind die Werke, die Jacobus im ganzen Brief so nachdrücklich fordert. Sie sollen in der Sanftmuth, welche der christlichen Weisheit eigen ist, wurzeln, aus ihr hervorgehen. Der allgemeine Grund der Werke ist also die christliche σοφία. Diese aber ist im Bunde mit der πίστις, womit sie gleichzeitig dem Menschen eingesenkt wurde, das Fundament der christlichen Lebensführung. Der organische Zusammenhang zwischen πίστις-σοφία und ἔργα ist also auch hier nicht zu läugnen; er liegt nicht an der Oberfläche, ist aber vom Apostel sicher vorausgesetzt.

Was Jacobus sich specifisch unter den „Werken" gedacht hat, ist zu folgern aus der kleinen Perikope 1, 26 f.; der Ausdruck ἔργον ist nicht gebraucht, aber des Apostels Anschauung vom sittlichen Leben tritt dennoch klar zu Tage. Er unterscheidet hier kurz und klar zwischen echter und falscher Religion. Rein und makellos soll die Religion sein, wenn sie vor Gott bestehen will. Das ist sie aber, wenn sie

---

et disciplinatus vel sit vel sibi esse videatur, magis sapienter ipse ac disciplinate vivendo eruditionem suam, quam alios docendo demonstrat." Noch allgemeiner a Lap. Estius erinnert an Christi Gebot: „Sic luceat lux vestra coram hominibus etc."

ihren Inhalt gewinnt an der thätigen Liebe gegen den bedrängten Mitmenschen und an der Reinheit von den ansteckenden Lüsten der bösen Welt. Religiöses Verhalten (θρησκεία) und sittliches Verhalten (ἀγάπη) gehören nach Jacobus innerlich und wesentlich zusammen; die Liebe ist das Wesen der Religion (πίστις), deshalb ist auch der Liebe der στέφανος τῆς ζωῆς verheissen (1, 12). Sie ist geboten durch das „königliche Gesetz" (2, 8), sie bewahrt vor Prosopolepsie und bewirket Unparteilichkeit (2, 1 ff.) und Barmherzigkeit und Nachsicht gegen den Nächsten (4, 2; 5, 9), sie hilft die böse Gewohnheit des lieblosen Redens (3, 1 ff.) und Richtens (4, 11 ff.) überwinden, sie übet Demuth (4, 14 ff.) und Geduld in Leiden (1, 2; 5, 10) und fordert strenge Selbstzucht beim Reden.

Mit ἔργον bezeichnet also Jacobus das gesamte christliche Thun, wie es sich normirt an dem νόμος-λόγος oder an den Grundsätzen des Evangeliums. Nur ein diesen Grundsätzen conformes Thun fällt unter seinen Werkbegriff, wie auch nur ein solches Thun untrügliches Kriterium echter Religiosität ist. Da Jacobus aber unter seinen Lesern die anormale Entwicklung der πίστις zu einem sterilen Glaubensleben zu berücksichtigen hat, so sieht er sich veranlasst, die Werke recht nachdrücklich (vgl. 1, 4 ἐχέτω) vom Glauben zu fordern. Durch diese Behandlung erhalten die Werke eine scheinbare Selbständigkeit und Nebenstellung neben der πίστις.

Für die Beurtheilung des Verhältnisses von Glauben und Werken ist der Abschnitt 2, 14—26 besonders lehrreich. Stellen wir zunächst den Zusammenhang fest. Seiner Gewohnheit gemäss stellt Jacobus an die Spitze das Thema in Form einer Frage: ein Glaube ohne Werke kann nicht nützen. Diese Wahrheit wird veranschaulicht an dem Beispiel einer Barmherzigkeit, welche wohl Worte, aber keine Werke hat. Der Glaube ohne Werke ist todt an sich selbst, kann daher gar nicht einmal sein Dasein darthun. In Hinsicht seiner Nützlichkeit gleicht er dem Dämonenglauben. Der Christ, der ihn besitzt, ist ein leerer Mensch, ohne Werth und Gehalt

vor Gott. Der echte Glaube hingegen ist im Leben Abrahams zu erkennen sowie in dem der Rahab. Beider Glaube hatte Werke. Der Glaube ohne Werke ist ein Körper ohne Geist.

Vor der Untersuchung dieser sehr verschieden erklärten[1] Perikope sei noch einmal an die Doppelgestalt erinnert, worin nach Jacobus der Glaube auftreten kann: der Apostel kennt einen Glauben, der sich als lebendiges Princip guter Werke erweist, und einen Glauben, der ohne diese Selbstbezeugung bleibt. Gleich der erste Vers beginnt nun mit einer getrennten Betrachtung von Glauben und Werken. Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; Da in dem Satze der πίστις μόνη (fides sola) das σώζειν abgesprochen wird, so hat man[2] gemeint, der Apostel könne unmöglich einen eigentlichen Glauben im Auge gehabt haben. Daher hat man[3] das ἐὰν λέγῃ τις gepresst, als wolle Jacobus damit andeuten, er verstehe die πίστις hier nicht in ihrer Realität, sondern bloss als Behauptung seiner Gegner und behalte aus Ironie den Ausdruck πίστις bei, gleichsam als wolle er sagen: ein netter „Glaube" das, den ihr besitzt. Auch hat man[4] zur Rettung der fides sola das Fehlen des Artikels ἡ vor πίστις urgirt und unterschieden zwischen „Glauben haben" und „den Glauben haben". Alles dieses jedoch ist willkürliche Eintragung in den Text. Die absolut hingestellte Frage: μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; macht alle diese Erklärungen zu Schanden. Nach ihr muss man einräumen, dass der Apostel von dem wahren und eigentlichen Glauben redet, freilich mit der Besonderung des χωρὶς ἔργων εἶναι.

[1] Alle möglichen Fälle sind bei der Erklärung des Verhältnisses zwischen Glauben und Werken auch schon als wirklich angenommen: der Glaube ist durchweg Princip der Werke, er ist es theils und theils auch nicht, er ist endlich nie Princip der Werke.

[2] Schon a Lapide polemisirt gegen solche Deutung der πίστις: „Per fidem S. Jacobus intellegit veram fidem, non umbram fidei, puta inanem cognitionem articulorum fidei, uti exponit et eludit Calvinus."

[3] Baumgartner, Gebser, Kern, Stier, de Wette u. a.

[4] Bengel, Schneckenburger, Erdmann, Schwarz.

In keiner Weise deutet Jacobus in dem Folgenden an, dass der Glaube seines Gegners in seiner Begriffsbestimmung als Ueberzeugung oder in seinem Umfang und Inhalt irgendwie mangelhaft und unvollständig sei. Hätte er in diesen Punkten ein wesentliches Manco bei den Lesern vorausgesetzt, so würde er es gewiss beglichen haben. Im Gegentheil folgt aber aus der freien Art, wie er mit der πίστις operirt, wie er sie sofort als bekannte Grösse ohne Definition und Explication einführt, dass er den auch den Lesern wohlbekannten christlichen Glauben im Auge hat. „Das λέγειν war aber nothwendig," sagt Schanz treffend, „wenn man überhaupt von dem Vorhandensein des Glaubens Kenntniss erhalten wollte" (S. 277). Von einem bloss vorgeblichen, nicht wirklich existirenden Glauben brauchte Jacobus auch nicht erst zu sagen, dass er nicht nützen könne, vielmehr hätte er nachweisen müssen, dass dieser Glaube überhaupt kein Glaube sei. Da er dieses jedoch keineswegs thut, so folgt, dass er die πίστις als wirklich vorhanden gelten lässt und sich sein Tadel gegen deren Eigenschaft richtet. Es folgt ferner, dass nach Jacobus jemand Glauben ohne Werke haben kann. Letztere aber müssen, wenn er retten soll, zu ihm hinzukommen. Glaube und Werke haben also hier ein gewisses Nebeneinander. Man könnte, wenn man ihr Verhältniss genauer bestimmen will, sagen, sie stehen sich in einer gewissen Coordination gegenüber. Wir verstehen dann aber das Wort „Coordination" nicht von der originären Beziehung der ἔργα zur πίστις, über welche nichts gesagt ist, sondern von der Bedeutung der beiden Begriffe fürs christliche Heil (σῶσαι).

Wie beide Factoren des Heiles getrennt sein können, darüber werden wir in dem folgenden drastischen Beispiel belehrt. Vers 15 und 16 ist nicht zu verstehen als blosses Reden von Barmherzigkeit und Liebe, noch weniger als schnöder Hohn (Schwarz); die hier geschilderten Brüder haben wirkliches Mitleid, entsprungen aus wohlwollender Gesinnung gegen den darbenden Mitmenschen. Die Wünsche für reichliche Kleidung und Speise sind offenbar ernst gemeint, aber was

hilft solche Wohlgeneigtheit, mag sie auch an sich noch so gut sein, ohne die thätige Beihilfe zur Linderung der Not? Viel Gefühl, aber keine That. Das tertium comparationis ist das Nutzlose, hier wie dort: τί τὸ ὄφελος; Das Widernatürliche einer solchen Trennung von Glauben und Werken aber weist Jacobus in Vers 17 nach. Er hat bereits früher den Glauben als eine mächtig wirkende Lebensmacht geschildert; lebendig muss der Glaube sein nach seiner Auffassung. Eine todte Sache, wozu könnte sie auch von Bedeutung sein? Der Glaube aber ohne Werke ist nach ihm todt, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν. Letztere Bestimmung kann nicht heissen: „für sich allein, ohne Werke ist er todt", sondern er ist todt an sich, das Todtsein ist eine Eigenschaft des Glaubens selber. Es ist also nach Jacobus ein Rückschluss von den Werken auf den Glauben möglich und gestattet. Zunächst freilich erst vom Fehlen der Werke auf das Todtsein des Glaubens; dann aber doch auch folgerichtig weiter vom Vorhandensein der Werke auf das Lebendigsein des Glaubens. Das Verhältniss zwischen Glauben und Werken ist daher ein organisches, ein inneres Lebensverhältniss. Die Werke nun, von denen der Schluss auf den Glauben erlaubt ist, sind diesem selbst nicht fremd, gehen nicht äusserlich neben ihm her, kommen nicht wie eine fremde Lebenspotenz über ihn und wecken ihn auf, sondern der Glaube selbst **hat** die Werke (ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα), sie sind sein Eigenthum. Ganz klar tritt diese Auffassung des Apostels im folgenden Vers (18) zu Tage. Trotz der sonstigen grossen Abweichungen der Erklärer[1] kommen fast alle doch darin überein, dass die πίστις χωρὶς ἔργων nach Jacobus etwas ganz Unaufweisbares sei. Zwei Gegner stehen sich gegenüber, von denen der eine Glauben, der andere Werke hat. Jedem obliegt die Pflicht, die Existenz seines Glaubens darzuthun. An den ersten ergeht die Aufforderung: δεῖξόν μοι

[1] Der Streit dreht sich um das ἀλλ' ἐρεῖ τις, ob es als Einwand oder als Fortsetzung des Gedankens aufzufassen sei. Bei der ersten Auffassung wird der Einwand bald von einem Gegner, bald von einem Vermittler zwischen Jacobus und seinem Gegner erklärt.

τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων σου· aber aus der Form der Aufforderung geht schon hervor, dass der also Angeredete nach Jacobus der Forderung schlechterdings nicht nachkommen kann. Wenn man nun bedenkt, dass der Gegner, ausser durch Werke, doch auch noch durch Worte das Vorhandensein seines Glaubens nachweisen kann und es auch wirklich thut (ἐρεῖ τις), so muss man einräumen, dass Jacobus einen solchen Nachweis nicht für bündig hält, keinen Schluss vom Worte auf die Existenz des Glaubens für erlaubt hält, sondern erst dann auf den wirklich vorhandenen Glauben schliesst, wenn er Werke sieht. Wo also keine Werke sind, kann auch nicht der echte Glaube sein, mag er immerhin als vorhanden behauptet werden; denn wäre er echt vorhanden, so schliesst Jacobus, dann hätte er auch Werke. Diesem Gedanken tritt der folgende ergänzend zur Seite: κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν μου. Jacobus macht sich anheischig, aus seinen Werken seinen Glauben zu beweisen. Beachtet man, dass er von einer wörtlichen Demonstration, des Gegners einzigem Beweismoment, ganz absieht und dennoch zwingend aus den Werken den Glauben darthun will, so kann man nicht umhin zuzugestehen, dass dem Apostel die Werke ein untrügliches Kriterium des Glaubens sind, sonst könnte ein solcher Beweis nicht möglich sein. Jacobus meint also: wo Werke sind, da muss auch Glaube sein. Es können dann aber auch diese Werke nur Glaubenswerke sein; denn sie sind ja des Glaubens Kennzeichen und Erweis. Somit liegen in dem Satze zwei sich gegenseitig ergänzende Gedanken ausgesprochen: der Gegner kann seinen Glauben nicht erweisen; denn echter Glaube tritt nur in guten Werken zu Tage; Jacobus kann ohne Worte seinen Glauben bekunden; denn in seinen Werken weist er sich auf als existent. Wollte man einwenden, dass doch auch Nichtgläubige gute Werke verrichten können, so übersieht man, dass Jacobus einen solchen Fall gar nicht in Rücksicht zieht, vielmehr nur den Vergleich zwischen zwei Christen zieht. „Den Werken sieht man es natürlich an und für sich nicht an," erwidert Schanz weiter,

„dass sie aus dem Glauben stammen oder doch mit ihm zusammenhängen. Sie haben aber bei dem, welcher seinen Glauben bekennt, nicht nur das Präjudiz für sich, sondern tragen auch zum Theil das Gepräge des Glaubens. Denn es ist nicht zu vergessen, dass Jacobus im ersten Kapitel von ποιηταὶ λόγου, von einem νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας gesprochen, dass er eine θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ θεῷ verlangt hat, so dass der νόμος einen Gegenstand des Glaubens bildet und also von der Erfüllung desselben auf den Glauben geschlossen werden kann.“

Vers 19 ist ein greifbarer Beweis für die jakobische Behauptung, dass Glaube und Werke auch getrennt sein können. Er möchte der Gotteserkenntniss der Dämonen noch den Namen „Glauben“ beilegen; so weit geht er in dem Zugeständniss an seine Gegner, dass sie Glauben, ja rechten Glauben haben, tadellose Orthodoxie; aber wie weit kann vom Glauben das Werk entfernt sein! Nicht weniger aber enthält der Vers auch den eclatanten Beweis für das μὴ δύναται σώζειν· ist die Folge des lebendigen Glaubens σώζειν, so die des todten Glaubens φρίσσειν!

Der Vers 20 bildet die einleitende Frage zu dem innerlich zusammenhängenden Abschnitt 20—26: dass der Glaube ohne Werke todt und daher nutzlos ist, wird gefolgert aus dem Beispiel Abrahams, es wird die Schriftgemässheit dieses Satzes dargethan, dann diese Lehre noch einmal in eine allgemein giltige Form gefasst, mit einem neuen biblischen Beispiel illustrirt und durch ein Schlussbild veranschaulicht.

Vers 20: Jacobus nennt den Menschen mit einem werklosen Glauben leer, eitel, d. h. ohne Werth und Gehalt vor Gott. Diese Gehaltlosigkeit des Menschen liegt begründet in der Werklosigkeit seines Glaubens; es fehlt der πίστις am belebenden πνεῦμα; sie ist todt (νεκρά). Todt kann man aber nur das nennen, was seiner ursprünglichen Bestimmung nach leben soll. Jacobus fasst also die πίστις als ein Lebensprincip und kann sie dort, wo sie sich nicht in Werken entwickelt und entfaltet, νεκρά nennen. Zu beachten ist jedoch, dass er auch einem solchen religiösen Zustande den Namen πίστις nicht verweigert.

Vers 21: Die Gegner erwarten von ihrem todten Glauben sehr viel, nichts Geringeres als die Errettung; mit welchem Rechte, das hat der Apostel bereits am Dämonenglauben erläutert. Gewiss haben seine Gegner an eine solche Vergleichung ihrer πίστις mit der der Teufel nie gedacht, viel näher lag der Vergleich mit dem allen wohlbekannten und ehrwürdigen Patriarchen Abraham: er hatte aber nach der Schrift Rechtfertigung und Freundschaftsaufnahme vor Gott erlangt durch seinen Glauben. Was konnte beweisen gegen ein solch klares Beispiel ihres erlauchten Stammvaters? „Was?" so erwidert Jacobus auf diesen Einwurf, „Abraham, unser Stammvater, sollte nicht aus Werken gerechtfertigt worden sein, da er doch seinen Sohn Isaak zum Opfer gebracht hat?" In dem οὐκ liegt angedeutet, dass bei dieser Vorhaltung jeder Widerspruch sich sofort für überwunden erklären muss; jeder kann es leicht begreifen: Abraham ist aus Werken gerechtfertigt worden. Von der πίστις ist keine Rede; sie wurde ja von den Gegnern nicht geläugnet; dass sie aber auch von Jacobus als selbstverständlich vorausgesetzt wird, folgt aus dem folgenden Satz, wo er dieselbe wieder in sein Beweisverfahren aufnimmt. Spricht nun aber unser Vers nicht ganz klar für ein organisches Verhältniss von Glauben und Werken? Dürfte Jacobus den Patriarchen aus Werken gerechtfertigt werden lassen, wenn dies nicht Glaubenswerke wären? Wenn Jacobus die Rechtfertigung aus zwei Principien hervorgehend sich dachte, durfte er dann mit Verschweigung des einen das andere hervorheben? Er durfte es nur dann, wenn er in den Werken den entwickelten und entfalteten Glauben sah und nicht ein zweites, für sich bestehendes Princip. Das ist nun aber, wie auch früher schon gezeigt, die thatsächliche Auffassung des Jacobus. Und so sehr es ihm auf seinem den Lesern gegenüber einzunehmenden Standpunkte verwehrt ist, zu sagen: der Glaube rechtfertigt, so berechtigt ist er zur Behauptung: der Mensch wird aus Werken gerecht. Jacobus bleibt also auch in diesem polemischen Abschnitt seiner Anschauung treu: Werke sind ihm Glaubenswerke.

Vers 22: Jacobus war sich mit seinen Gegnern betreffs des Patriarchenbeispiels darin einig, dass derselbe gerechtfertigt worden war, auch darin, dass er aus Glauben gerecht geworden war, aber uneinig war er mit ihnen darüber, dass er auch aus Werken gerechtfertigt worden war. Dies hat er nun bewiesen, indem er die Opferthat anführt. Bei dieser zeigte es sich, dass die πίστις des Patriarchen Werke hatte, lebendig war, als sie rechtfertigte. Es genügt, wenn Jacobus diese πίστις auf der Höhe ihrer Entwicklung und Ausreife zeigt; von dieser Höhe her mag sich jeder selbst den naheliegenden Schluss machen, dass die πίστις Abrahams vom ersten Dasein an in beständig fortschreitender, lebendiger Entwicklung begriffen war, schon beim Entstehen die zukünftigen Werke in sich schloss, wie der Kern den zukünftigen Baum. Denn ebensowenig wie aus dem kleinen Kern über Nacht der mächtige Baum wird, ebensowenig wird ein Glaubenskeim sich plötzlich zu solch heroischer Glaubensthat entfalten. Hat nun Jacobus im Leben Abrahams die von den Gegnern übersehenen Werke nachgewiesen, dann darf er auch schlussfolgernd schreiben: Βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη. Wie im ganzen Briefe und im ganzen vorliegenden Abschnitte, so liegt auch hier in dieser Stelle der Nachdruck auf den ἔργα. Wie auf den ἔργα, so liegt aber auch der Ton auf dem verwandten Verbum συνεργεῖν. Das συνεργεῖν ist ausgesagt von der πίστις; mag man es mit „wirken“, „mitwirken“ oder „zusammenwirken“ übersetzen, es legt der πίστις eine Wirksamkeit bei. Die πίστις Abrahams war also nicht ἀργή (νεκρά), sie war lebendig. Wozu, auf welches Ziel hin sie wirkte, ist hier mit Stillschweigen übergangen. Es durfte das geschehen, da die Gegner in der Auffassung dieses Zieles mit dem Apostel gleicher Ansicht waren, es war das selbstverständliche δικαιοῦσθαι. Ueberhaupt hatte Jacobus angesichts des Umstandes, dass die Leser von der πίστις so grosse Wirkungen erwarteten, nicht nöthig, hierüber Belehrungen zu geben; es war nöthig, vielmehr die πίστις selbst in ihrer vollen Realität festzustellen. Zudem gab ja das Abrahambeispiel

dieses Ziel von selbst an. Die Pointe des ersten Hemistichs in Vers 22 ist also: Die πίστις des Patriarchen war wirkend in Verbindung (σύν) mit seinen Werken, sie war nicht χωρὶς ἔργων, nicht μόνη. Glaube und Werke waren in Verbindung miteinander ein verschlungenes Ganzes. Es ist zwar über die Herkunft der ἔργα hier nichts gesagt, nicht direct gesagt, es seien Glaubenswerke, aber ebensowenig deutet Jacobus an, dass er die ἔργα als fremde, selbständige Potenz oder gar als höheres Princip (Weiffenbach) neben der πίστις auffasse. Wenn wir das Hemistich nicht für sich allein, sondern im Hinblick auf den ganzen Abschnitt, besonders auch auf die ausserhalb des Abschnittes 2, 14—26 vom Glauben handelnden Stellen zu verstehen suchen, können wir nicht umhin zu gestehen, dass Jacobus auch hier lehren wolle, der Glaube des Patriarchen war lebendig, hatte Werke, Glaube und Werke waren nicht getrennt, sie waren zusammen, ein lebendiges, wirksames Ganzes. Estius nennt das Verhältniss „societatem quandam individuam inter fidem et opera".

Trotzdem aber Jacobus das Verhältniss zwischen Glauben und Werken als ein organisches versteht, legt er doch im zweiten Hemistich den Werken eine gewisse Selbständigkeit bei, wenn er schreibt: ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη· es üben also die Werke auf die πίστις wieder eine Wirkung aus. Worin die aus der Rückwirkung der ἔργα auf die πίστις für letztere sich ergebende τελειότης zu finden ist, hat Jacobus an dieser Stelle nicht gesagt, es ergibt sich aber aus dem ganzen Briefe. Keine Eigenschaft des religiösen Lebens ist vom Apostel so sehr in den Vordergrund gestellt als die τελειότης. Es ist ein jakobischer Grundgedanke: das Christenthum muss ein makelloses, ungetheiltes Ganzes sein. Wie das dem Christen gegebene Freiheitsgesetz ein νόμος τέλειος und sein Lebenswerk ein ἔργον τέλειον sein soll, wie der Christ selbst ein ἀνὴρ τέλειος sein muss, ein vir talis, qualis esse debet, so muss auch die πίστις τελεία sein. Sie ist aber eine τελεία, wenn sie Werke hat. Ihre τελειότης gewinnt sie nur am Werke; wäre sie ohne Werke, so wäre sie nicht vollkommen, nicht ganz das, was

sie sein soll; in ihrer Verbindung mit den Werken liegt ihre Vollkommenheit. Der Glaube macht in seiner Weise dieselbe Entwicklung durch vom Unvollständigen zum Ganzen wie die Sünde, von welcher 1, 14 f. die Rede ist. Auch sie durchläuft verschiedene Stadien: Anreizung, Empfängniss, Geburt, Vollendung; in der Thatsünde hat die Sünde ihre letzte Ausreife erhalten, ihre höchste Lebensmacht entfaltet, ist sie eine ἁμαρτία τελεία geworden. So auch der Glaube, aus dem Werke erhält er seine Vollbegrifflichkeit, das Werk ist der „reife Glaube“ (Messmer). Damit soll nicht geläugnet werden, was von vielen Erklärern hier allein hervorgehoben wird, dass der Glaube auch eine innere Kräftigung und Stärkung aus den Werken gewinnt. Gewiss ist der Glaube als etwas Lebendiges auch entwicklungsfähig und wird durch jede neue Bethätigung inneres Wachsthum erfahren, wie auch die Leibeskraft durch wiederholte Uebung und Thätigkeit stets neu geweckt und gefördert wird. „Abraham multo perfectior in fide rediit a sacrificio illo quam eo accesserat“ (Bengel). Eine andere Frage ist nur, ob Jacobus an diese τελειότης gedacht hat; in dem Text scheint es nicht zu liegen. Der Apostel wird nicht demjenigen Glauben, der wiederholt in Werken thätig war, erst die Eigenschaft der τελειότης beilegen, er unterscheidet nicht in der Kategorie der lebendigen πίστις mehrere Unterstufen, etwa unvollkommenen lebendigen Glauben und vollkommenen lebendigen Glauben (Hengstenberg), sondern er wird jeden Glauben, den er thätig weiss, πίστις τελεία nennen. Der Gegensatz bei Jacobus heisst lebendiger und todter Glaube, eine weitere Unterscheidung macht er nicht; aller werklose Glaube vom Dämonen- bis zum leeren Christenglauben ist ihm πίστις νεκρά, aller wirksame Glaube vom erstmalig wirksamen bis zum heroischen Abrahamglauben ist ihm πίστις τελεία. Es kommt ihm überall so sehr auf die Werke an, dass er erst in ihnen, in ihnen aber auch sofort und sicher die Vollendung des Glaubens erblickt.

Was sagt nun der Apostel über das innere Verhältniss von Glauben und Werken? Gestehen wir zunächst, dass er

beide getrennt anschaut und behandelt; beachten wir aber auch sofort, dass er es in Consequenz seines polemischen Standpunktes thut. Gerade deshalb trennt er beide Begriffe, um ihre innere Zusammengehörigkeit um so anschaulicher darthun zu können. Der Glaube wirkt in Verbindung mit den Werken, und so wird aus den Werken der Glaube erst das, was er sein soll. Nicht was der Glaube für die Werke wirkt und die Werke für den Glauben wirken, will er erklären, sondern nur letzteres allein, was die Werke für den Glauben bedeuten. Er denkt gar nicht daran, dass die Werke im ersten Hemistich neben dem Glauben als eigene fremde Grösse hergehen, ebensowenig als er im zweiten Hemistich die ἔργα als eine unbekannte höhere „Meisterin“ (Weiffenbach) auffasst, die die πίστις zur Vollendung bringt. Eine einseitige Entwicklung der ἔργα auf einem eigenen, glaubensfremden Boden ist ihm ebenso unbekannt, wie ihm eine solche einseitige Glaubensentwicklung bekannt ist. Somit können wir auch in diesem vieltractirten Verse das Verhältniss von πίστις und ἔργα nur als ein organisches begreifen.

Da die folgenden Sätze kein neues Moment zur Beurtheilung der vorliegenden Frage enthalten, so eilen wir gleich zum berühmten Schlussvers. Nur im Vorbeigehen sei zu Vers 24, der den Gedanken von Vers 21 noch einmal, aber diesmal in generalisirender Form enthält, die Bemerkung gemacht, dass, hätte Jacobus Glauben und Werke als innerlich getrennt und selbständig angeschaut, er nie sagen durfte, der Mensch wird aus Werken gerecht und nicht aus Glauben allein. Er hätte dann zum erstenmal beide Factoren, zum zweitenmal einen Factor erwähnen müssen. Er nennt aber zum erstenmal die Werke und sie allein, weil er nach seiner Auffassung von dem Verhältniss den Glauben miteinbegriffen hat. Deshalb darf er dann auch aus dem zum erstenmal genannten Gesamtbegriff zum zweitenmal den minderwerthigen Begriff der πίστις μόνη als ungenügend ausscheiden.

Der Vers 26 hat seine eigene Geschichte; an keinem Satz des Briefes ist mehr gedeutelt worden als an ihm. Seine Fassung

hat dem Apostel von mancher Seite scharfen Tadel, von anderer Seite dann auch wieder uneingeschränktes Lob eingetragen. Jacobus schreibt: „Gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke todt." Es steht fest, dass der Apostel Glaube und Leib, Werke und Geist in Parallele stellt; das kann nach dem das zweite Hemistich einleitenden οὕτως gar nicht bezweifelt werden. Aber gerade eine solche Parallele findet man ganz unpassend, „inconcinn". Nach Huther, Weiss u. a. hätte Jacobus die einzelnen Glieder gerade umgekehrt verbinden müssen. Solchen Tadlern gegenüber halten wir nichtsdestoweniger an der vom Apostel vollzogenen Vergleichung im Interesse der Wahrheit fest. Nach dem Satze jedoch: omne simile claudicat, sind die einzelnen Momente der Parallele nicht allzusehr zu pressen und auch nicht alle für die Vergleichung auszubeuten. Weiffenbach verfährt wie immer so auch hier recht radical und macht die ἔργα einfach zum belebenden πνεῦμα des „todten Erdenklosses" πίστις. „Das tertium comparationis unseres Bildes ist demnach: beiden, der πίστις sowohl als dem σῶμα, fehlt an sich, wenn man sie isolirt oder auf sich allein stellt, die lebendige Kraft, die Seele. Die belebende Kraft wohnt ihnen nicht an sich inne, sondern kommt ihnen erst von aussen als ein zweites höheres, vollkommeneres Princip hinzu, dem σῶμα durch das πνεῦμα, der πίστις durch die ἔργα" (S. 54). Ganz gewiss würde Jacobus sich gegen eine solch geistlose, sklavische Auslegung verwahren; denn in der That, eine solche Auffassung „widerspräche allem Bisherigen" (Bisping). Schiesst die angeführte Erklärung übers Ziel hinaus, so bleibt jene hinter dem Ziel zurück, welche die Glieder nicht in ihrer Realität, sondern nur nach dem äussern Schein parallelisirt: die Werke sollen in so weit der Seele vergleichbar sein, als in ihnen die Lebenszeichen und Lebensäusserungen vorhanden seien, worin die Triebkraft des Glaubens sich bekunde. Nach dieser Erklärung würde doch der Glaube als die eigentliche „Triebkraft" das dem πνεῦμα correspondirende Glied sein und nicht die Werke.

Wir müssen das Bild im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu verstehen suchen. Der Apostel trägt den Gedanken vor und schärft ihn auf alle Weise, zuletzt durch dieses Bild, ein, dass die πίστις nicht μόνη bleiben dürfe, dass πίστις καὶ ἔργα naturnothwendig sich zu einem Ganzen verbinden müssen; setzen wir gleich hinzu, so naturnothwendig, als Leib und Seele zusammengehören, wenn sich das Ganze eines Menschenwesens bilden soll. Wie zu dem leiblichen Organismus das πνεῦμα hinzukommen muss, wenn sich natürliches Menschenleben zeigen soll, so müssen zum Glauben Werke hinzukommen, wenn sich rechtes Glaubensleben zeigen soll. Jacobus will nicht die Art der Belebung, das „Wie" der innern Verbindung zwischen beiden Factoren erklären; dies ist ihm ja nirgends ein besonderes Bedürfniss. Er denkt auch hier nur an eines: an die nothwendige Zusammengehörigkeit von Glauben und Werken, damit sich ein Ganzes bilde. Zwei Vorstellungen ruhen im Geiste des Apostels: In der Trennung des σῶμα (πίστις) vom πνεῦμα (ἔργα) liegt der Tod, in der Verbindung beider liegt das Leben; der Uebergang von dem einen Zustand in den andern, das Werden der beiden Zustände schildert er nicht. Das Belebtsein und das Todtsein sind hier die massgebenden Begriffe.

Es ist daher zunächst jene Erklärung abzulehnen, welche die ἔργα zum Lebensprincip der πίστις machen will. Die Werke sollen die Ruach sein, welche den todten Erdenkloss des Glaubens belebt. Abgesehen davon, dass diese Auslegung einen ganz unvollziehbaren Gedanken enthält, findet sich nirgends dafür im Jacobusbriefe eine Stütze. Aber auch jene nach Estius oft wiederholte Auffassung, als habe Jacobus die Werke in ihrer Wurzel, der Liebe, gefasst und so die Liebe als belebendes πνεῦμα der πίστις sich vorgestellt, vermögen wir nicht anzunehmen. Diese Erklärung ist für Jacobus zu speculativ; sie ist paulinisch, aber nicht jakobisch. Jacobus spricht freilich viel von der Liebe und fordert sie nachdrücklich; aber er begnügt sich auch bei ihr ebensowenig wie bei der πίστις mit der innern Gesinnung, er fordert Liebe, d. h. Liebeswerke, und zwar in ihrer äussern concreten Erscheinung. Liebe

ist ihm die reale Erfüllung des νόμος-λόγος. Jacobus wird auch die Liebe nicht erkennen und anerkennen, wo er keine sichtbaren Werke wahrnimmt.

Was ist aus dem Schlussvers zu folgern für das Verhältniss von Glauben und Werken? Jacobus hält beide nebeneinander wie σῶμα und πνεῦμα, zeigt, was für Folgen das Abhandensein des einen für das andere hat: Die πίστις χωρὶς ἔργων ist gleich dem todten leblosen σῶμα; sind die ἔργα dagegen vorhanden, dann ist das πίστις-σῶμα lebendig. Sicher also existirt zwischen Glauben und Werken ein inneres Lebensverhältniss so gut wie zwischen σῶμα und πνεῦμα. Indessen ist doch über die Herkunft der ἔργα auch hier nichts ausgesagt, sie erscheinen äusserlich als der πίστις coordinirt. Ihre Verbindung miteinander ist freilich damit als nicht naturnothwendig, als mehr frei und zufällig dargestellt.

Ueberblicken wir zum Schluss noch einmal alle Aussprüche des Apostels über Glauben und Werke, so ist auffallend, dass, soviel auch von dem nothwendigen Zusammensein beider die Rede ist, doch nirgends die ἔργα als natürliches Product der πίστις ipsissimis verbis hingestellt werden. Man hat zur Erklärung dieser Thatsache hingewiesen auf den Mangel an speculativem Sinn beim Apostel, indessen möchten wir zu einem solchen Erklärungsversuch nicht greifen. So viel Speculationstalent, als zur Erkenntniss und Beleuchtung des innern Zusammenhangs zwischen Glauben und Werken nöthig war, wird im Ernst wohl niemand dem Apostel absprechen wollen [1]. Wir finden den Grund für die eigenthümliche jakobische Darstellung lediglich in dem Verhalten seiner Leser. Weil es die Leser so meisterhaft verstanden, in ihrem Leben die πίστις von den Werken zu trennen, deshalb ist Jacobus gezwungen, in Bekämpfung einer solchen Verirrung den Standpunkt der getrennten Behandlung von beiden einzunehmen. Jacobus

[1] Sollte Jacobus, der den Lehrvortrag Christi, besonders die Bergpredigt, noch nach Jahren so lebendig in seinem Geiste festhält, die Lehre Jesu über den Zusammenhang von Glauben und Werken nicht verstanden oder gar vergessen haben?

hätte freilich in seiner Polemik auch bei dem Glauben beginnen können, zeigen können, welches wahrer Glaube und falscher Glaube sei, hätte darthun können, dass die Leser nicht den echten Glauben besassen; allein, hätte er damit auch folgerichtiger gehandelt, so würde er doch seinen Lesern den Selbstbetrug, der in ihrem Glauben lag, nicht so plastisch und eclatant haben vor die Augen rücken können, als es bei der von ihm eingeschlagenen Methode geschehen ist.

Bei dieser praktischen Verknüpfung von Glauben und Werken hat dann freilich das speculative Verständniss etwas gelitten, indem die Werke eine scheinbare Selbständigkeit erhalten haben. Jacobus beurtheilt beide Begriffe unter dem Gesichtspunkt dessen, was seine Leser im Christenthum erwarten: δικαιοῦσθαι-σώζεσθαι, und von diesem Gesichtspunkte aus sind beide von gleicher Nothwendigkeit und Wichtigkeit: ἐξ ἔργων — καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον!

Wenn aber Jacobus auch nicht ausdrücklich die Werke auf den Glauben gründet und sie als Früchte desselben hinstellt, so wird doch ausserhalb wie innerhalb des Abschnitts 2, 14—26 ein solches organisches Verhältniss theils implicite gelehrt, theils vorausgesetzt. Nach jakobischer Darstellung stehen die Werke auf dem Glaubens f u n d a m e n t (1, 4), sind des Glaubens ä u s s e r e r E r w e i s (2, 18; vgl. 3, 13), sind der M a s s s t a b s e i n e r I n t e n s i t ä t (2, 17. 20. 26, χωρὶς ἔργων νεκρά), sind seine V o l l k o m m e n h e i t (2, 24), sind sein subjectiver (2, 14, σῶσαι) und objectiver (2, 16) W e r t h. Es beginnt ferner dem Apostel die πίστις sicher mit dem λόγος ἀληθείας. Dieser gibt aber dem Christen nicht nur neues Leben, sondern ruft denselben auch auf zur That, welchem Rufe der Mensch sich in fortwährendem Gehorsam unterwerfen soll. Dadurch aber erhält des Christen Thun und Lassen sein eigenthümliches Gepräge des Glaubens. Jacobus weiss endlich den Christen in beständiger Beziehung zu einer höhern, jenseitigen Welt durch das Medium der (πίστις-) σοφία. Aus der Weisheit, die selbst ἄνωθεν κατερχομένη ist, strömen ihm neue Motive und Impulse zur treuen Erfüllung des λόγος-

νόμος zu. Durch sie bewahrt sich der Mensch rein und unbefleckt von der Welt, übt eine θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ· durch sie erhält die Lebensführung des Christen das Siegel der Uebernatürlichkeit.

Somit steht nach Jacobus das gesamte Leben des Christen auf dem lebendigen Glauben, auf dem treuen Festhalten am λόγος ἀληθείας· dies ist wenigstens das normale Verhältniss, jede Abweichung von dieser Norm bedarf dringend der Correctur. Da nun aber Jacobus über das Verhältniss von Glauben und Werken vernünftig nur eine und nicht zugleich mehrere Anschauungen haben kann, zumal er ja stets dieselben Werke im Auge hat, so kann auch das „Doppelgesicht", welches man das eine oder das andere Mal über dieses Verhältniss wahrzunehmen glaubt, nur ein scheinbares, nicht ein eigentliches sein.

§ 4. Die Rechtfertigung.

Des Jacobus Grundanschauung vom Christenthum ist ausgesprochen 1, 18: Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Diese Stelle hat ähnlich fundamentale Bedeutung für die jakobische Theologie wie Röm 1, 16 f. für die paulinische. Da sie den Inbegriff des gesamten Erlösungswerkes umfasst, so füllt sie die „Lücke" aus, die, wie man sagt, durch gänzliche Uebergehung von Christi Tod und Auferstehung entstanden sei. Sie unterrichtet uns vollständig über die Auffassung, welche Jacobus von der durch Christus an uns gewirkten Gottesthat — denn um diese kann es sich hier nur handeln — in seinem Briefe vertritt. Es ist ein christlicher Grundgedanke des Apostels, dass mit dem Evangelium eine neue geistige Lebenskraft in die Menschheit eingetreten ist; sie wird dem Einzelnen vermittelt in der Wiedergeburt. Grund und Ursprung hat dieselbe in Gott, dem Vater der Lichter; dieser „hat uns in sich den Anfang des Lebens nehmen lassen durch den Glauben und dieses Leben aus sich heraus gesetzt, geboren in der Taufe" [1]. Schon

[1] Schegg, Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief (1883) S. 58.

durch den Propheten[1] hatte Gott verkündigen lassen, dass er Zeugungskraft besitze und bethätige. „Soll ich, der ich andere gebären mache, selbst nicht gebären? spricht der Herr. Soll ich, der ich andern Nachkommenschaft verleihe, unfruchtbar sein? spricht der Herr, dein Gott.“

Mit dem nachdrücklich an die Spitze gestellten βουληθείς deutet der Apostel an, wem dieses göttliche ἀποκυεῖν zu danken ist: dem grundgütigen göttlichen Gnadenwillen[2]. Der Mensch befand sich im Zustande des Todes (1, 15), vermochte daher auch selbst nichts zu seiner Neubelebung zu thun. Durch eigene Schuld war er in diesen Zustand gerathen, indem er, von der eigenen Begierde versucht (ἰδίᾳ ἐπιθυμίᾳ), durch Einwilligung zur Sünde kam (τίκτει ἁμαρτίαν) und diese ihm den Tod gebar (ἀποκυεῖ θάνατον). Es findet sich daher nach Jacobus zwischen der Wirkung der Sünde und der des göttlichen λόγος ἀληθείας eine gewisse traurige Analogie. Doch ist hier das Leben stärker als der Tod; Gottesthat hebt Menschenthat wieder auf. Sowohl aus dem Verbum ἀποκυεῖν selbst als auch aus Parallelausdrücken des Neuen Testamentes[3] ergibt sich, dass es sich nur um die geistige Wiedergeburt aus Gott handelt. Ziel dieser Neugeburt ist, dass wir gleichsam[4] Erstlinge seiner Geschöpfe seien. Das zweimal nachdrucksvoll gebrauchte ἡμᾶς deutet auf die Judenchristen hin, an die das Schreiben gerichtet, und die vermöge besondern göttlichen Heilsrathschlusses die erstberufenen, neuen Gottesgeschöpfe waren. „Sie bildeten gleichsam die Erstlingsgarben der neuen Ernte, die Christus bis zum jüngsten Tage aus allen Völkern

---

[1] Is. 66, 9; vgl. 44, 3. Ez. 36, 25; 39, 29. Joh. 1, 13; 3, 3 ff.; 19, 11. 1 Joh. 3, 9; 5, 1 f.

[2] Beda: „Non nostris meritis, sed suae beneficio voluntatis“; so die meisten Spätern; unnatürlich zieht Schegg βουληθείς zu εἰς τὸ εἶναι κτλ.

[3] Vgl. Joh. 1, 13; 3, 3 ff.; 19, 11. 1 Joh. 3, 9; 5, 1 f. 1 Petr. 1, 3. 23.

[4] Das τινα deutet an, dass ἀπαρχή bildlich steht; ähnlich 1 Kor. 15, 20: Χριστὸς ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Im jüdischen Opfercult bezeichnet ἀπαρχή die Erstlingsgabe der Früchte, die im Tempel geopfert wurden.

in die Scheuern seines himmlischen Vaters einheimsen wird" (Bisping). Welche subjective menschliche Vorbedingung der Wiedergeburt erforderlich ist, hat Jacobus hier nicht ausgesprochen, insbesondere hat er dieselbe nicht ausdrücklich abhängig gemacht von der πίστις. Allein die auch hier zu Grunde liegende Beziehung zwischen πίστις und Neugeburt lässt sich leicht darthun. Der λόγος ἀληθείας ist genannt als Mittel der Neuschöpfung; derselbe soll im Menschen zum neuen Lebensprincip werden. Da er jedoch nicht in mechanischer oder magischer Weise in den Menschen eingeht und Leben weckt, so muss er vom Menschen in freier, selbstthätiger Weise aufgenommen werden[1]. Diese Aufnahme jedoch kann einzig nur als im Glauben geschehend gedacht werden; denn der Botschaft vom göttlichen Wahrheitsworte vermag der Mensch folgerichtig nur im Glauben zu entsprechen. Dass dieser Glaube aber eine πίστις μόνη im jakobischen Sinne sei, wie man protestantischerseits behauptet, ist durch die Erörterungen über die πίστις χωρὶς ἔργων durchaus ausgeschlossen. Der Ausdruck „Glaube allein" hat bei Jacobus stets solch werthlose Bedeutung, dass überall, wo der Glaube mit Heilserfolg auftritt, die sola fides sicher nicht gemeint ist.

Von den zwei Momenten der Rechtfertigung hat Jacobus hier nur die Erneuerung betont. Nach dem 1, 14 f. über die Entstehung und Wirkung der Sünde Gesagten kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Erneuerung die Aufhebung der Sünde und Sündenwirkung in sich schliesst. Indem das neue Lebensprincip der Seele infundirt wird, wird das alte Princip des Todes aus derselben verbannt. Beides geschieht in dem einen Acte des göttlichen ἀποκυεῖν.

Weiteres Licht auf Gottes Rechtfertigungsthat am Menschen wirft der Abschnitt 2, 14—26. Jacobus unterlässt es nicht, den Hauptbegriff, mit Beziehung auf welchen er alle Aussagen über Glauben und Werke zu machen gedenkt, gleich

[1] Jacobus fordert eine Aufnahme des λόγος in Sanftmuth, nach Ablegung des Schmutzes der Bosheit. Auch nennt er den λόγος nur δυνάμενον σῶσαι, also relative, nicht absolute Rettung.

eingangs nachdrücklich hinzustellen; er liegt in dem Verbum σῶσαι. Die negative Seite des Wortes, welche zunächst hervortritt, bedeutet, besonders mit Rücksicht auf den Erlöser ausgesagt, Hinwegnahme der Sünde[1] und göttlichen Feindschaft[2], Abwendung des Gerichtes und der Verdammung[3]. Nach seiner positiven Seite involvirt es innere Neugeburt, Zuwendung von Gottes Huld und Freundschaft und endlich der ewigen Seligkeit[4]. Ein Interpretament des σῶσαι gibt Jacobus selbst in dem δικαιοῦσθαι, welch letzteres er dann wieder mit λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην umschreibt und erklärt. Die synonymen Ausdrücke δικαιοῦσθαι und λογίζεσθαι κτλ. verwendet auch Paulus in gleicher Weise in seiner Rechtfertigungslehre, und es genügt, auf oben Gesagtes zu verweisen[5]. Jacobus fügt dem Genesis-Citat noch hinzu: καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη; in diesem Zusatze, der in der jüdischen Tradition nicht ungewöhnlich war[6], lag das Wohlgefallen, die Liebe und Werthschätzung Gottes gegen seinen Liebling ausgesprochen. Es war eine Freundschaft, wie sie der Mächtige und Wohlhabende seinem Günstling gegenüber hegt, „qualis esse potest et solet inter principem et subditum, inter patrem et filium, inter creatorem et creaturam, quae tota summa dignatione et benevolentia creatoris nititur in eaque fundatur et consistit“ (a Lap.). So kann das σώζεσθαι-δικαιοῦσθαι bei Jacobus wie auch bei Paulus nichts anderes bedeuten als die Versetzung des sündigen Menschen aus dem Stande der bisherigen Ungerechtigkeit und Feindschaft Gottes in den Stand der Gerechtigkeit und Gottwohlgefälligkeit; und zwar dies nicht nur durch Tilgung der Sünden, sondern auch durch Mittheilung eines neuen Lebens. Mit ἐλογίσθη κτλ. deutet auch Jacobus an, dass diese Umwand-

[1] Matth. 1, 21. Luc. 1, 77. Apg. 5, 31.
[2] Röm. 5, 9. 1 Thess. 5, 10. [3] Luc. 19, 10. Phil. 1, 9.
[4] Vgl. Matth. 19, 25. Marc. 6, 24 ff. Luc. 8, 25 f. 2 Tim. 4, 18.
[5] Vgl. § 6.
[6] Is. 41, 8. 2 Par. 20, 7. Iud. (Vulg.) 8, 22. Bei Philo steht der Ausdruck als ständiger Ehrentitel Abrahams; ebenso nennen die Araber auch bis heute noch den Patriarchen „Freund Gottes“. Vgl. Schegg, Hofmann, Huther, Theile.

lung erfolgt infolge des gnädigen Rechnens des Glaubens zur Gerechtigkeit, nicht auf Grund eines menschlichen Verdienstes oder Rechtes.

Welche subjectiven Bedingungen sind nach Jacobus für dieses δικαιοῦσθαι zu leisten? Vers 24 antwortet[1]: „Ihr sehet, dass aus Werken gerechtfertigt wird der Mensch und nicht aus Glauben allein." Der Satz enthält eine zwar aus einem speciellen Beispiel gefolgerte, aber für alle Menschen geltende Wahrheit. Dies folgt zunächst daraus, dass Jacobus statt des Abraham den Menschen überhaupt als Subject einsetzt (ἄνθρωπος). Die Rede ist ferner präsentisch und bezieht sich auf das gegenwärtige Heil. Man kann daher ohne Willkür das δικαιοῦται hier wie das σῶσαι 2, 14 auf die Zukunft allein nicht beschränken. Der ganze Brief hat zudem sein Absehen auf den gegenwärtigen Zustand der Leser gerichtet. Für das in dem diesseitigen Leben im Christenthum an dem Menschen sich vollziehende δικαιοῦσθαι fordert der Apostel menschli herseits Glauben und Werke. Der Glaube ohne Werke ist dafür nicht hinreichend. Damit in diesem so wichtigen Punkte kein Missverständniss entstehen kann, fügt er noch eigens in einem Nachsatz die gegnerische Meinung mit einer blossen Verneinung hinzu: οὐκ ἐκ πίστεως μόνον[2]. Der Werth des Glaubens ist anerkannt, seine Ueberschätzung dagegen abgelehnt.

Der biblische Beweis für den von Jacobus aufgestellten Lehrsatz liegt in der Geschichte Abrahams und Rahabs. Abraham ist aus Werken gerechtfertigt (21); Glaube und Werke wirkten zusammen zu dem einen Ziel der Rechtfertigung. Letztere geschah an Abraham in jenem feierlichen Augenblick, wovon die Schrift redet: „Es glaubte aber Abraham

---

[1] Wir fassen den Satz als Affirmation mit Wiesinger, Huther, Bisping, v. Soden, Trenkle; nicht als Imperativ (Erasmus) oder Frage (Pott, Schegg).

[2] Das μόνον bezieht sich nur auf das vorhergehende πίστις und hat daher als Adverb adjectivische Bedeutung; vgl. 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 11, 23. Gal. 1, 18. Phil. 1, 26.

Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet" (23). Wie kommt es aber, dass der Apostel sich für diese erstmalige Rechtfertigung Abrahams auf ein „Werk" beruft, das einer viel spätern Periode der Führungen Abrahams angehört? War der Patriarch vielleicht erst nach der Opferthat auf Moria wirklich gerechtfertigt worden, als sei das Wort über Abrahams Glauben „für damals, als es gesprochen wurde, nur als ideell giltig anzusehen, als ein Gotteswort, das wie eine Weissagung der Gegenwart gibt, was erst in der Zukunft als Realität sich präsentirt" (Kübel)? Der Apostel ist sich des zeitlichen Abstandes des einen Ereignisses (1 Mos. 15, 6) von dem andern (ebd. 22, 9) wohl bewusst und lässt dieses deutlich erkennen, indem er beide Thatsachen verknüpfend sagt: καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή. Das Verbum πληροῦν = erfüllen, voll machen, ergänzen, vollbringen, beendigen wird meist von der Erfüllung einer Weissagung, Vorhersage oder eines Typus gebraucht[1]. Jacobus sieht also in 1 Mos. 15, 6 etwas, das einer Prophetie ähnlich sieht, die in 22, 9 ihre Erfüllung erhält. Falsch hat man dieses Prophetische bestimmt, indem man die in 22, 9 zu ihrer „vollen Wirklichkeit" gelangte Gerechtigkeit Abrahams darunter verstand. Wen Gott rechtfertigt, der ist thatsächlich gerecht und braucht es nicht erst noch zu werden. Jacobus hätte in diesem Falle auch schreiben müssen ἡ δικαιοσύνη ἐπληρώθη und nicht ἡ γραφή. Der Sinn der so vielfach erklärten Stelle muss vielmehr folgender sein. In 15, 6 wurde dem Patriarchen die πίστις, anscheinend als πίστις μόνη, zur δικαιοσύνη angerechnet. Dies war aber doch nach jakobischer Auffassung und Darstellung gänzlich unstatthaft; es durfte nur dann geschehen, wenn es eine πίστις ἔργα ἔχουσα war. Jacobus zeigt nun, dass das göttliche Urtheil nicht auf die πίστις allein ging, sondern auch auf die schon damals keimhaft in derselben eingeschlossenen Werke: Gott, der Herzenskenner, konnte schon beim Beginn des Patriarchen-Glaubens,

[1] Vgl. Matth. 1, 22; 2, 15. Marc. 14, 49. Luc. 4, 21; 22, 16; 24, 44. Joh. 13, 18. Apg. 1, 16; 19, 21. Röm. 15, 19. Kol. 1, 25. Phil. 4, 18.

obschon äusserlich noch kaum Werke wahrzunehmen waren, die zukünftige Entwicklung voraussehend und einschliessend denselben als Gerechtigkeit anrechnen. Zudem aber war der Abrahamglaube auch thatsächlich vom Beginn an vom Geiste des Gehorsams durchdrungen. Gehorchen und Wirken lagen in demselben als Keime, die keinen Augenblick leblos schlummerten, sondern in stetiger Entfaltung bis zum Höhepunkt des Opfergehorsams emporwuchsen. Auf Moria zeigte es sich, wie beschaffen Abrahams Glaube gewesen, als ihn Gott zur Gerechtigkeit angerechnet; 1 Mos. 22, 9 wurde die Schrift erfüllt, d. h. das ebd. 15, 6 über Abrahams Glauben vorerst gleichsam nur prophetisch abgegebene Urtheil erhielt dort seine glänzende Erfüllung[1]. Jacobus will somit auch nicht in Vers 23 den Zeitpunkt wann, sondern die Thatsache, dass Abraham auch ἐξ ἔργων gerechtfertigt worden, hervorheben. Er hätte auch Werke einer frühern Lebensperiode wie der Hebräerbrief anführen können; er nennt das vorzüglichste, um dem Leser den Schluss a maiore ad minus zu überlassen, dass dieser Glaube vom ersten Augenblick seines Entstehens an in gehorsamer, williger Hingabe an Gott thätig, eine πίστις ἔργα ἔχουσα oder τοῖς ἔργοις συνεργοῦσα war[2].

Da Jacobus somit nicht daran denkt, das δικαιοῦσθαι Abrahams mit der Opferthat zeitlich zusammenfallen zu lassen, so braucht man auch nicht sich der fruchtlosen Mühe zu unter-

---

[1] Hierbei ist auch die Erklärung der Alten (Nik. v. Lyra, Hugo, Cathar., Est., a Lap.) berücksichtigt, die eine Ergänzung (suppleta) des Schriftwortes annehmen, als würden 1 Mos. 22 die Werke genannt, die 1 Mos. 15 verschwiegen blieben.

[2] Wir beschränken also den Ausdruck ἐξ ἔργων nicht auf die Darbringung Isaaks (Huther, Bisping), noch auf jene Werke, welche der Ausdruck unmittelbaren Gehorsams gegen ein geoffenbartes Wort Gottes waren (Schegg), sondern dehnen ihn aus auf alle Werke, welche überhaupt aus dem Glauben entspringen, ihm folgen und ihn vollkommen machen (Estius). Die Rabbinen zählen zehn Glaubensprüfungen Abrahams auf: Verlassen des Vaterlandes, Flucht nach Aegypten, zweimalige Wegnahme der Sara, Krieg mit den Königen, Nöthigung, die Hagar zu nehmen, sie zu entlassen, Beschneidung, Ismaels Vertreibung, Isaaks Opferung. Vgl. Schegg S. 120.

ziehen, nach einem Ausspruch oder einer That Gottes auszuspähen, worin ein auf die Opferung gründendes δικαιοῦσθαι an Abraham zu finden sei. Einen solchen Ausspruch oder Vorfall gibt es nicht; daher deutet der Apostel auch nichts hierüber an.

Hiernach beantwortet sich auch von selbst die Frage, ob Jacobus von der ersten oder zweiten Rechtfertigung redet. Das Tridentinum beruft sich auf Jac. 2, 24 für das incrementum iustificationis, und das Beispiel Abrahams, der das δικαιοῦσθαι an sich erfuhr, bevor er das von Jacobus erwähnte „Werk" vollbracht hatte, empfiehlt sich zu einer solchen Verwerthung sehr. Es leuchtet auch von selbst ein, dass Abraham, wenn er überhaupt aus Glauben und Werken gerechtfertigt wurde, durch jedes, also auch durch das solennste Glaubenswerk, ein δικαιοῦσθαι d. h. ein Wachsthum in der Gerechtigkeit an sich erfuhr. Da Jacobus jedoch keineswegs lehren will, dass Abraham, nachdem er früher einmal aus Glauben allein gerechtfertigt, später auch aus Werken gerechtfertigt wurde, sondern offenbar Glauben und Werke als die eine und einzige Quelle des δικαιοῦσθαι bezeichnet, so geht es auch nicht an, bei Jacobus nur die zweite Rechtfertigung oder das augmentum iustitiae zu verstehen. Bei den ältern Auslegern findet sich in dieser Frage eine etwas schwankende Haltung. A Lapide erklärt 2, 21 vom incrementum iustitiae: „Abraham iam erat iustus. . . . Quod ergo postea Gen. 20, 10 offerens filium dicitur, hic iustificatus, intellege magis." In der Ausgleichung zwischen Paulus und Jacobus jedoch erklärt er am Ende des Kapitels die Vertheilung der beiden Rechtfertigungen auf beide Apostel für unzulässig. Röm. 4, 3 zeige, dass Paulus wie Jacobus über beide Rechtfertigungen handeln. „Verum tamen est, Iacobum magis loqui de secunda, puta de augmento iustitiae, conatur enim fideles et iustos excitare ad studium bonorum operum." Auch Estius spricht 2, 21 von der Vermehrung der Rechtfertigung, lehrt aber zugleich, dass Abraham „sine illis (sc. operibus) iustus non esset", dass der Mensch „ex operibus iustificari etiam formaliter". Er geht dann

auf den Act der Rechtfertigung selbst ein, vergleicht beide Apostel in ihrer Lehre hierüber und sagt dann, dass der Mensch aus den Werken, wie Jacobus sie verstehe, gerechtfertigt würde, weil durch sie der Mensch wie durch eine actuale Gerechtigkeit gerecht würde, die Gerechtigkeit erhalten und endlich dieselbe vermehrt und vollendet würde. „Quod autem aliqui pro conciliatione dicunt, Paulum agere de prima iustificatione et Iacobum de secunda, parum solide videtur dici. . . . Nam et ad primam iustificationem opera fidei requiruntur, de quibus loquitur Iacobus, et ad secundam iustificationem inutilia sunt opera legis, de quibus Paulus." Es ist auch in keiner Weise nachweisbar, dass der Apostel selbst zwischen erster und zweiter Justification unterschieden hat. Er redet ganz allgemein von dem seinen Lesern wohlbekannten christlichen Grundbegriff des δικαιοῦσθαι, ohne seinen Blick ausschliesslich auf den Anfang oder das Ende, die Rechtfertigung oder die Heiligung zu richten [1].

Ebenso unberechtigt ist es zu sagen, Jacobus rede ja zu Christen, also zu solchen, welche bereits durch den Glauben gerechtfertigt worden und nachher ihren Glauben in Werken bethätigen müssten, um etwa gerecht zu bleiben oder vollkommen gerecht zu werden, er habe aber nicht solche im Auge, welche die erste Rechtfertigung anstrebten, oder nachdem sie verloren gegangen, wiederzuerlangen suchten. Alle diese Unterscheidungen sind dem Apostel selbst fremd. Er redet nicht von einer, sondern von der christlichen Rechtfertigung und fordert dafür Glauben und Werke; der Glaube ohne die Werke kann, weil todt in sich selbst, weder die erste noch die zweite Rechtfertigung wirken.

[1] Eine doppelte Rechtfertigung bei Jacobus lehrt neuestens Wieser: „Si Iacobus scribit: ‚Ex operibus iustificatur homo, non ex fide tantum', id de iustificatione secunda, non de iustif. prima dictum est" (!). Die erste Rechtfertigung soll sich 1, 18 finden: „Iacobus non negat fidem sine operibus, ergo gratis iustificantem, sed eam 1, 18 satis clare affirmat" (Pauli apostoli doctrina de iustificatione [1874] p. 198 sq.). Satis clare ist bei Jacobus betont, dass der Glaube allein nutzlos sei.

Gänzlich undurchführbar ist die protestantische Erklärung des δικαιοῦν als forensische Gerechtsprechung[1]. Wenn irgend wo, dann tritt es bei Jacobus klar zu Tage, dass die christliche Gerechtigkeit eine solche sein muss, die der Mensch wirklich besitzt und die sich in seinem Leben äusserlich manifestirt und existent aufweist. Deshalb unterscheidet er auch nicht streng zwischen σώζειν und δικαιοῦν und verbindet abwechselnd beide Begriffe mit πίστις und ἔργα. Er erkennt offenbar die Heiligung im organischen Zusammenhang mit der Rechtfertigung und versteht letztere nicht, wo erstere mangelt. Für eine inhärente Gerechtigkeit sprechen auch die zwei biblischen Beispiele, welche ja von einer mit sittlichem Thun verbundenen Gerechtigkeit reden. Wäre eine blosse Gerechtsprechung gemeint, dann müsste sich für eine solche auch ein Schriftwort finden, welches dieses besagte; allein ein solches gibt es nicht, auch nicht in Stellen wie 1 Mos. 22, 12. 16—18. Ein Verhältniss endlich solch inniger, lebendiger Gemeinschaft mit Gott schliesst volle Gerechtigkeit, innere Heiligkeit in sich; denn mit Sündern und pure Gerechterklärten kann der reine und gerechte Gott ein solches Liebes- und Freundschaftsbündniss nicht eingehen.

Aber auch die von Huther repristinirte alte Auslegung von δικαιοῦσθαι als Gerecht- oder Freisprechung im Endgericht ist unhaltbar. Die Künstelei, ja Gewaltthätigkeit, womit bei dieser Erklärung der Text behandelt wird, beweist allein schon, dass diese Hypothese haltlos ist. Huther beruft sich, um seine Deutung plausibel zu machen, auf den Zusammenhang des ganzen Abschnittes. Dieser Zusammenhang ist aber durch σῶσαι und das über Abraham Gesagte hergestellt. Allein es wurde schon bemerkt, dass σώζειν durch δικαιοῦσθαι inter-

---

[1] Auch Feine (Jacobusbrief) gesteht neuestens wieder: „Von einer objectiven (!) Heilsthat Gottes in Christo, auf Grund deren den Christen das Heil zugerechnet werde, ist bei Jacobus keine Rede“ (S. 49). Und v. Soden versteht das δικαιοῦν als ein „Urtheil, das mit Fug erst von dem Augenblicke an gilt, wo die δικαιοσύνη da ist“ (Jahrb. f. prot. Theol. 1884 S. 152).

pretirt wird, nicht selbst Interpretament für δικαιοῦσθαι ist. Unerhört ist dann die Anwendung des Abrahambeispiels. Huther[1] unterscheidet in ganz willkürlicher Weise die im Alten Testamente wie auch bei Paulus synonym gebrauchten Ausdrücke λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην und δικαιοῦσθαι, lässt ersteres dem Patriarchen „rein um seines Glaubens willen“ (iustif. prima), letzteres auf Grund von Glauben und Werken „am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens“ angedeihen. Wo sagt aber die Schrift, dass Abraham, als ihm Jacobus das δικαιοῦσθαι beilegt, am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens angelangt sei? Wenn man auch bereitwilligst einräumen kann, dass Rechtfertigung und endgerichtliche Lossprechung, Gnade und ewige Glorie im innern Zusammenhang stehen, so ist doch unwiderleglich feststehend, dass Jacobus das diesseitige Glaubensleben des Patriarchen im Auge hat und durch nichts die Vermuthung erweckt, als habe Abraham erst in der letzten Stunde seines Erdenwandels das göttliche δικαιοῦσθαι an sich erfahren. Man sagt, durch dieses von Jacobus berührte δικαιοῦσθαι sei dem Patriarchen ein Zeugniss und Vorbild der endgerichtlichen Rechtfertigung gegeben; aber warum soll denn das, was bei Abraham schon in diesem Leben eintrat, bei den andern Gläubigen erst im Endgerichte eintreten? „Woher wissen wir denn,“ fragt Schanz[2], „dass dieser Act bei den Gläubigen erst beim Gerichte eintritt, wenn er bei dem als Beispiel gewählten Abraham vor dem Tode eingetreten ist? Zwischen Beispiel und Anwendung wird dadurch eine Disharmonie hervorgerufen, die das Beispiel geradezu unbrauchbar machen würde.“ Und wie will man diese Auslegung des δικαιοῦσθαι

[1] Ebenso Klöpper.

[2] A. a. O. S. 263. Auch Hofmann wendet sich gegen diese Auslegung: „Dass hier δικαιοῦσθαι von der Gerechtsprechung im Endgerichte gemeint sei, welche von der diesseits desselben dem Gläubigen auf seinen Glauben hin zu theil werdenden unterschieden sein solle, ist schon deshalb unmöglich, weil die Richtigkeit des Satzes aus dem erkannt werden soll, was von Abraham gesagt ist, wo man ja eine Gerechtsprechung auf Grund der Werke zu finden meinte, die ihm innerhalb seines irdischen Lebens zu theil geworden“ (S. 79).

bei Rahab durchführen? Wo liegt ihr erstes, wo ihr endgerichtliches δικαιοῦσθαι, wo und wann war sie am Ende ihres heilsgeschichtlichen Lebens angekommen? Huther findet die Rechtfertigung darin, dass sie „förmlich von dem Strafgerichte, das über Jericho erging, freigesprochen ward"; „dass aber", erwidert Hofmann, „eine Verschonung durch Menschen kein gerechtsprechendes Urtheil Gottes ist, sollte doch einleuchten, und am allerwenigsten ist sie ein solches, das sich zu dem um ihres Glaubens willen ergangenen so verhält, wie die Freisprechung im Endgericht zu der Rechtfertigung der Gläubigen bei Leibesleben." Aber auch die Hilfe, welche Hofmann bringt, reicht nicht aus. Er erklärt das δικαιοῦσθαι zwar von einem thatsächlichen Gerechtwerden, unterscheidet aber dasselbe bei Jacobus von einer schon vorhergegangenen Gerechtsprechung. Er trennt den göttlichen Rechtfertigungsact vom menschlichen Rechtfertigungsstand, die Herstellung des Verhältnisses zu Gott von dem Zustand dieses Verhältnisses: Dinge, welche innerlich und wesentlich zusammenhängen und sich zeitlich und sachlich ebensowenig trennen lassen, als die Lichtquelle sich trennen lässt von dem durch sie beursachten Lichtzustand. Dem Apostel ist eine solche Scheidung durchaus fremd. Das Verbum ἐδικαιώθη weist in seiner Aoristform auf einen einmaligen Act hin, dem der status iustitiae sofort folgt; actus und status erscheinen in unzertrennlicher Verbindung, indem ersterer den letztern hervorbringt und beide wohl logisch, aber nicht zeitlich trennbar sind.

Auch lässt sich das δικαιοῦσθαι nicht von einer Bewährung der schon vorhandenen Gerechtigkeit verstehen. Vor dem allwissenden Gott, der das Innere kennt, bedarf es einer solchen Bewährung nicht, vor den Menschen ist sie nutzlos, da sie mit der eigentlichen göttlichen Rechtfertigung nichts zu schaffen hat. Diese ist ein rein innerer Act. Zudem lehrt Jacobus auch mit keinem Worte, dass der Rechtfertigung aus dem Glauben die Bewährung oder Bestätigung durch die Werke nachzufolgen habe, vielmehr erfolgt das δικαιοῦσθαι unmittelbar in und mit den Werken.

Ebenfalls lässt sich das jakobische δικαιοῦσθαι nicht als nachträgliche göttliche Bestätigung oder Anerkennung vorhandener Gerechtigkeit deuten; denn abgesehen davon, dass dem Texte eine solche Auslegung fremd ist, bedarf das göttliche δικαιοῦν keiner göttlichen Anerkennung oder Bestätigung. Endlich ist auch noch der Hengstenbergsche Lösungsversuch abzulehnen: Jacobus habe einen Fortschritt im Glauben und in der Gerechtigkeit im Auge, und erst der vollkommene Glaube habe die volle Gerechtigkeit zur Folge. Die aoristische Tempusform ἐδικαιώθη weist vielmehr auf eine einmalige, in sich abgeschlossene Handlung hin, und wer diese an sich erfahren hat, der ist von demselben Augenblick an ein wirklicher, thatsächlicher Gerechter.

Nach diesen verschiedenen gescheiterten Lösungsbemühungen scheint man neuerdings auf eine präcise Fassung und Bestimmung des δικαιοῦσθαι ganz zu verzichten. Erdmann meint, dasselbe sei nicht allein vom Gerichte zu verstehen; „dafür zeugt das Präsens δικαιοῦται, das dem Christen vorgehaltene Beispiel Abrahams, bei dem von der Idee eines zukünftigen Gerichtes keine Spur ist, und die durch den ganzen Brief hin ins Auge gefasste gegenwärtige Gestalt des Christenlebens der Leser, wie sie mit einem Glauben ohne Werke vor dem Urtheil Gottes nicht bestehen können“ (S. 223). Da sich das δικαιοῦσθαι nur aber nicht auf die erste Rechtfertigung beziehen soll (S. 219), sondern auf eine andere, welche sowohl im Diesseits als im Jenseits stattfindet, so weiss man wieder nicht, auf welchen Zeitpunkt und Zustand dasselbe zu fixiren ist[1]. Das Facit all dieser verunglückten Versuche zieht

[1] Feine spricht sich ähnlich unbestimmt aus: „Jacobus ... gebraucht σώζεσθαι und δικαιοῦσθαι synonym, bezüglich auf denselben Act Gottes gegenüber dem Menschen. Jacobus kennt auch nicht zwei Urtheilssprüche Gottes über den Menschen, sondern nur einen. Das δικαιοῦν liegt bei ihm nicht am Anfang des Christenlebens, fällt also auch nicht mit der Sündenvergebung zusammen. Freilich kann auch bei ihm nicht nachgewiesen werden, dass er das δικαιοῦν im endgerichtlichen Sinne fasst, sondern es bezeichnet einen Urtheilsspruch Gottes, den dieser auf Grund des ihm wohlgefälligen Wandels des Menschen fällt“ (Jacobusbrief S. 104).

Schanz[1] in folgender Weise: „Man muss entweder die Werke als blosse Bestätigung der schon vorhandenen Rechtfertigung ansehen, was dem Wortlaut des Jacobus widerspricht, oder bei Jacobus die Rechtfertigung aus Werken und nicht allein aus dem Glauben und damit die Unrichtigkeit des protestantischen Rechtfertigungsbegriffes zugeben, oder die Autorität des Jacobus preisgeben."

[1] A. a. O. S. 272.

IV. Paulus und Jacobus.

§ 1. Vergleichung beider Apostel.

Nachdem die Apostel einzeln in der Frage von der Rechtfertigung gehört worden sind, möge hierorts eine kurze vergleichende Zusammenstellung der gefundenen Resultate stattfinden.

Zwischen beiden Aposteln ist zunächst eine gewisse Verschiedenheit festzustellen. Dieselbe betrifft vor allem den durch den Zweck ihrer Schriften bedingten schriftstellerischen Standpunkt. Sämtliche apostolische Schreiben sind Gelegenheitsschriften[1]. Wo ein augenblickliches Bedürfniss sich geltend machte, da griff man zur Feder, liess den Wanderstab so lange ruhen und suchte durch eine den Verhältnissen angepasste Belehrung und Ermahnung dem vorhandenen Uebelstande abzuhelfen. Es ist nicht so zu verstehen, als habe jeder Apostel sich „sein" theologisches System ausgebildet und dann dasselbe in seinen Schriften niedergelegt und vertheidigt. Kein apostolischer Schriftsteller, auch Paulus nicht, hat die ganze Summe der christlichen Heilswahrheiten in seinen Schriften dargestellt; es finden sich vielmehr bei jedem klaffende Lücken, welche jedoch nicht in eigenem mangelhaften Verständniss, wie so oft behauptet wird, sondern in dem Zweck der Schriften begründet liegen.

[1] Kuhn, Dogmatik I (2. Aufl., 1859), 33: „Die Briefe der Apostel, auf die es hier hauptsächlich ankommt, sofern sie von dem apostolischen Bewusstsein der christlichen Wahrheit Zeugniss geben, sind gelegentlich veranlasst und zu speciellen Zwecken verfasst. Dies schliesst die Absicht aus, in ihnen einen vollständigen Unterricht in der christlichen Lehre niederzulegen, den sie daher auch nicht enthalten."

Die specielle, nach einer bestimmten Richtung hin sich bewegende Betrachtung und Behandlung eines Lehrgegenstandes, welche den Aposteln durch die Umstände aufgedrungen wurde, nöthigte ihnen manche Aussprüche ab, die bei einer mehr allgemeinen, systematischen Behandlung sicherlich eine andere Färbung und Fassung erhalten haben würden. Dieser Einseitigkeit der Darstellung waren sich die heiligen Schriftsteller gewiss selbst bewusst, und so hat besonders Paulus in nachfolgenden Briefen bisweilen missverständliche Gedanken früherer Schriften erläutert, ergänzt, klargestellt. Beweis hierfür ist z. B. die Lehre von der Parusie im ersten und zweiten Thessalonicherbriefe, die Lehre vom Gesetz im Galater- und Römerbriefe, die Lehre vom Glauben und von den guten Werken in den antijudaistischen und den Gefangenschaftsbriefen.

Freilich haben dann die modernen rationalistischen Kritiker aus diesem Umstand ein Kriterium der Unechtheit dieser spätern Briefe und eines „abgeblassten Paulinismus" hergeleitet. Für uns Spätere ist es aber zum richtigen Verständniss dieser Gelegenheitsschriften nothwendig, dass wir sie unter den Voraussetzungen und unter dem Gesichtspunkte betrachten, unter welchen sie verfasst worden sind.

Paulus und Jacobus nehmen nun einen sehr verschiedenen, wenn man will, entgegengesetzten schriftstellerischen Standpunkt ein. Paulus kämpft gegen den Unglauben, der durch einen todten Werkdienst sich das Heil sichern möchte; er fordert daher lebendige Hinwendung zum Christenglauben und verurtheilt den seelenlosen Werkformalismus. Die certitudo salutis, die seine Gegner auf den νόμος gründen, gründet er einzig auf die christliche πίστις. Jacobus kämpft gegen die todte Rechtgläubigkeit, die mit ihrem blossen Bekenntniss zufrieden auf Bethätigung des Glaubens verzichtet und so die πίστις μόνη zum Grunde einer falschen Sicherheit des Heiles macht; er dringt auf lebendige Ausgestaltung des angenommenen Wahrheitswortes, auf gehorsame, dauernde Unterwerfung unter dasselbe, kurz auf ἔργα. Das Ziel, das die Apostel sich gesteckt, ist beidemal dasselbe: Sicherstellung des messianischen

Heiles (δικαιοῦσθαι, σώζεσθαι). Die Gedankenreihen zu diesem Ziele hin sind, wenn auch materiell gleich, formell doch verschieden. Bei Paulus lautet die Kette: Glaube, Rechtfertigung, Werke; bei Jacobus: Glaube, Werke, Rechtfertigung. Der Glaube ist somit für beide der gemeinsame Grund und Anfang des Heiles, jedoch fasst ihn Paulus gleich anfangs als sittliche Vollthat des ganzen innern Menschen, während Jacobus denselben auf seiner niedersten Stufe versteht und ihn erst durch die Werke hindurch zu seiner Vollendung führt und so als heilskräftig anerkennt. Im Vordergrunde der paulinischen Darstellung steht daher die πίστις als lebensvolle Verbindung mit Gott und rückhaltlose Hingabe an ihn; die Pointe der jakobischen Ausführung liegt in den ἔργα als lebendiger Entfaltung des angenommenen Wahrheitswortes. Auch Paulus dringt auf gute Werke und kämpft gegen sittliche Erschlaffung, aber er thut es mit reichern Mitteln als Jacobus. Bei ihm quellen die ἔργα aus dem lebendigen Grunde der in Glauben und Liebe geschehenen Verbindung mit Christus; sie sind das naturhafte Product dieser göttlich-menschlichen, mystischen Union. Jacobus fasst die Begriffe nicht so tief und wesenhaft; nach ihm sind die Werke noch mehr wie im Alten Testamente die Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes zur sittlichen That: Erfüllung des Sittengesetzes, die Bejahung und Beobachtung der im Evangelium ausgesprochenen Sittennorm. Logisch betrachtet verfährt daher Paulus nach einer mehr consequenten Methode; bei ihm stehen die Werke auf dem Glauben, bei Jacobus in gewisser Weise neben dem Glauben; bei Paulus heisst die Formel: Glauben, also Werke wirken, bei Jacobus: Glauben und Werke wirken. Praktisch ist jedoch auch dem Jacobus die Folgerichtigkeit nicht abzusprechen.

Ein zweiter Punkt, der bei Vergleichung beider Apostel beobachtet sein will, betrifft die innere Lebenserfahrung und individuelle Charakteranlage eines jeden heiligen Schriftstellers, Momente, welche die Lehrart in nicht geringem Grade beeinflussen. Paulus war von Jugend auf dem Studium der heiligen

Schriften ergeben und gewöhnt an die dialektische Methode der Rabbinenschule. Sein scharf gebildeter Geist drang überall bis in die Tiefe, suchte gern durch Vergleichung, Zusammenstellung, Entgegenstellung den innern Zusammenhang der ihm wichtig scheinenden Lehrpunkte herzustellen, strebte nach logischer Begründung der hingestellten Thesen. Es ist ihm ein sichtliches Bedürfniss, die alte Ordnung des Gesetzes auszugleichen mit der neuen des Glaubens. In kühnen Schritten dringt er dabei bis zum höchsten Gipfel einer vergleichenden Betrachtung des Alten und Neuen Bundes empor und überschaut von hier aus mit seinem von der Gnade erleuchteten geistigen Scharfblick das ganze Berührungsgebiet zwischen Gesetz und Gnade. Man kann nicht sagen, dass ihm auf dieser Höhe der Betrachtung die Grenzlinien beider Gebiete ineinander überfliessen, nein, es bleibt eine gewisse Gegensätzlichkeit zwischen beiden Ordnungen bestehen, aber nicht in der Schärfe, wie er sie früher aufgefasst und noch jetzt seinen renitenten Gegnern gegenüber auszusprechen oft gezwungen wird. Auf seinem vorchristlichen, rein jüdischen Standpunkte waren ihm Gesetz und Christenglaube reine Gegensätze. Da der Mosaismus ihm die einzig berechtigte Religionsform war, so galt ihm das Christenthum als eine Verirrung, die auf alle Weise bekämpft werden musste. Weil er in den väterlichen Ueberlieferungen das Ideal der Lebensführung erblickte, deshalb war ihm das Kreuz ein Aergerniss. Folgerichtig konnte sein Uebergang von der einen Ordnung in die andere nur gewaltsam, sprungweise, nicht in natürlicher Entwicklung geschehen. Die That seiner Conversion ist für ihn so monumental, dass auf sie und auf den, wodurch sie geschehen, sein Blick r ü c k w ä r t s gewandt bleibt zeit seines Lebens. Der Glaube an Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen bildet für ihn den unvergesslichen Markstein des neuen Lebens. Der schenkende Gott und das, was er von ihm empfangen, ist es, woran ihm Herz und Gedanken haften; sein eigenes Thun übersieht er, ja wenn sich dies im Glanze des eigenen καύχημα neben die Gottesgabe stellen will, verwirft und verdammt er es sogar.

Wie vor seiner Bekehrung, so sind ihm auch nach derselben alttestamentliches Menschenthum und neutestamentliches Heilswirken noch reine Gegensätze.

Ganz anders Jacobus. Gelehrte Studien haben ihn, soviel wir wissen, in seiner Jugend und auch wohl später nicht beschäftigt[1]. Jacobus war vorherrschend der Mann des thätigen Christenthums; nicht gelehrte Speculation, nicht tiefsinnige Contemplation, aber thätige Tugend und sittliche Vollkommenheit, das war seine Sache. Ein schlichter, einfacher Charakter, für sich selbst ein strenger Ascet, „gleichsam der Cato unter den Jüngern Jesu" (Hug), war sein ganzes Absehen auf Einprägung des christlichen Sittengesetzes und auf die Ausprägung desselben im Leben gerichtet. Wo die Sitte unter dem Einfluss einer falschen Theorie steht, wird der apostolische Praktiker jedoch auch zum Theoretiker, bleibt aber auch in der Theorie praktisch. Er schaut die Dinge, sei es infolge persönlicher Neigung, sei es mit Rücksicht auf den Bildungsgrad seiner Leser, äusserlich an, sieht weniger auf den Zusammenhang der Gedanken und einzelnen Begriffe, begnügt sich meist mit der äusserlichen Verknüpfung derselben. Es kommt ihm immer und überall nur darauf an, wie er praktisch zum Ziele kommt, die wissenschaftliche Rechtfertigung seines Ganges kümmert ihn dabei wenig.

Sein Uebertritt ferner vom Judenthum zum Christenthum hatte sich allmählich und ohne Bruch mit seiner jüdischen Vergangenheit vollzogen, vielmehr wurzelt er mit seinem ganzen Wesen noch in alttestamentlichem Boden und trägt das geistige Besitzthum der Synagoge noch in sich. Christus ist gekommen, um das Unvollkommene des Alten Testamentes zur Vollendung, das Gesetz zur Erfüllung zu bringen. Der Durchgang vom Gesetze zur Gnade war ihm vermittelt durch die Predigt Jesu; daher die grosse Bedeutung des λόγος ἀληθείας. Dabei hat aber nicht so sehr die

[1] Eine Abneigung jedoch gegen die Wissenschaft, die sich gewöhnlich bei Praktikern finden soll, vermögen wir mit Lutterbeck im Jacobusbriefe nicht zu entdecken.

heilsbotschaftliche Seite dieses Logos, als vielmehr die fordernde, zur That rufende Seite desselben auf ihn besondern Eindruck gemacht. Es ist als wenn sein ganzes Denken und Handeln ein Nachklang jenes Herrenwortes sei: „Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in caelis est, ipse meus frater, et soror et mater est“ (Matth. 12, 49).

Bei dieser persönlichen Verschiedenheit in Individualität und Lebenserfahrung kann es gar nicht auffallen, wenn beide Apostel dieselben Dinge oft von verschiedenen Seiten auffassen, wenn der eine oft hervorhebt, was der andere übergeht, der eine bisweilen mit Begeisterung etwas preist, was der andere in ruhiger Betrachtung nur flüchtig berührt. Selbst wenn Paulus und Jacobus ganz unter denselben äussern Verhältnissen und in derselben Tendenz geschrieben hätten, müssten wir immerhin auf einen gewissen Unterschied in der Darstellung gefasst sein. „Unter mehreren moralischen Aufsätzen“, sagt Hug[1] mit Recht, „die unter gleichen Beziehungen für dieselben Wahrheiten und Behauptungen geschrieben sind, wird immer ein auffallender Unterschied Platz finden, welcher von dem Gemüthe des Verfassers und seiner eigenen Richtung abhängt. Dieselbe göttliche Wahrheit findet in verschiedenen menschlichen Seelen eine verschiedene Theilnahme und wird mehr von dieser oder einer andern Seite aufgefasst, schwächer und heftiger empfunden, nähert sich diesen oder jenen in uns liegenden Vorstellungen mehr, tritt mit ihnen in Verband und naturalisirt sich auf eine verschiedene Seite dem menschlichen Geiste.“ — Berücksichtigen wir dieses alles, so müssten wir es geradezu wunderbar finden, wenn Paulus und Jacobus über die Rechtfertigung Sätze vortrügen, die sich materiell und formell congruent wären. Eine solche Annahme wäre nur möglich auf dem Standpunkte der mechanischen Verbalinspiration. Aber auch bei der Inspiration trifft zu, was Augustin von der Gnade sagt: „Liberum arbitrium non ideo tollitur, quia iuvatur, sed ideo iuvatur, quia non tollitur“ (Epist. 157, c. 2).

[1] A. a. O. S. 524.

Somit nehmen wir keinen Anstand, eine formelle Verschiedenheit der paulinischen und jakobischen Rechtfertigungslehre anzuerkennen. Paulus geht vom Centrum zur Peripherie, von der Ursache zur Erscheinung, vom Baum zu den Früchten; Jacobus umgekehrt von der Peripherie zum Centrum, von der Erscheinung zur Ursache, von den Früchten zum Baum. Jacobus zieht das Werden vor, Paulus das Sein; jener freut sich am Wirken, dieser am Haben; erstern erfüllt der Trieb zum Thun, letztern das Bewusstsein der Erwählung und Rechtfertigung. Pauli Blick geht rückwärts auf den begnadeten Christus, Jacobi Blick geht vorwärts auf den verklärten Christus. Paulus deckt das Innere des Menschen auf, Jacobus ordnet das Aeussere desselben. Der Centralgedanke des Paulus ist Gott, der des Jacobus ist der Mensch.

So sehr man aber einen subjectiven formellen Unterschied zwischen Paulus und Jacobus anzuerkennen geneigt sein kann, so entschieden muss man Einspruch erheben gegen die Behauptung eines objectiven, dogmatischen Gegensatzes beider Apostel.

1. Auch das blödeste Auge muss erkennen, dass Paulus und Jacobus sich nicht widersprechen in der Lehre von den Werken. Wenn Paulus den Werken alle und jegliche Bedeutung für die Rechtfertigung abspricht, so meint er Werke, wie er sie in seiner pharisäischen Vergangenheit einst selbst gewirkt, losgelöst vom Grunde des Glaubens und der Gnade. An solche Werke denkt auch Jacobus entfernt nicht, wenn er die Rechtfertigung auf πίστις καὶ ἔργα gründet. Wie er die Werke versteht, sind sie des Glaubens Erweis und Vollendung, haben daher ganz selbstverständlich den Glauben mindestens zur Voraussetzung. „Sind sonach die Werke in der Antithese von Jacobus (2, 14) und Röm. (3, 20) so verschieden als das Leben nach der christlichen und jüdischen Religion, so kann auch die fragliche Behauptung (Jacobus) und Läugnung (Paulus) der Rechtfertigung aus Werken keinen Widerspruch begründen.“ [1]

[1] Rückert, Apostolicität des Jacobusbriefes nach Inhalt und Form (Katholik 1886) S. 369.

In derselben Weise hat schon Augustin den scheinbaren Gegensatz aufgelöst.

2. Ebensowenig liegt ein Widerspruch in ihren beiderseitigen Anschauungen vom Wesen und Werthe des Glaubens. Es ist gar nicht zu verkennen, dass sich bei Jacobus zwei Gestaltungen des Glaubens gegenüber stehen: ein „unnützer" Glaube und ein „helfender" Glaube; ein Glaube, der zur Verdammniss, und ein Glaube, der zur Rechtfertigung führt; ein Glaube, der unfruchtbar und todt ist, und ein Glaube, der sich bewährt und lebt. Nur hat Jacobus die Scheidelinie zwischen beiden Glaubensformen nicht so sehr innerlich aufgefasst und in den Glauben selbst hineingelegt, sondern mehr äusserlich in die Werke. Nichts ist aber unverständiger, als dem Apostel ein unsicheres Hin- und Herschwanken zwischen beiden Glaubensformen zuzuschreiben oder seinen persönlichen Glauben mit thatenlosem Wissen, theoretischem Fürwahrhalten zu identificiren; wäre dies sein eigener Glaube, so könnte er ihn nicht bekämpfen und νεκρά und ἀργή nennen. Freilich ist Ueberzeugtsein von der Offenbarung Gottes wie jedes so auch des jakobischen Glaubens Grundmoment. Aber mag auch der Glaube noch so stark an Intensität der Ueberzeugung sein, noch so warm und gefühlvoll an Innigkeit, noch so reich entfaltet in Erkenntniss und Einsicht, er soll doch noch mehr sein als dies: er soll gestaltet und entfaltet sein im „Werk". Dann ist er der echte Glaube und empfängt vom Apostel eine grosse Werthschätzung. Dieser Glaube ist demselben nicht eine leere Abstraction, sondern eine Kraft des Denkens und des Willens: er macht den Menschen zufrieden mit Leid und Trauer, macht ihn nicht nur willig zum Leiden, sondern wandelt sein Leid sogar in Freude, macht den Menschen nicht nur ergeben in Armut, sondern gibt ihm auch das Bewusstsein eines glücklichen Reichthums. Gleich dem Erbsohn, der infolge natürlichen Verbandes mit seinem Vater dessen Vermögen erwarten darf, kann der Glaubende infolge übernatürlichen Glaubensverbandes mit Gott des himmlischen Erbtheils sich versichert halten. Dieser Glaube ist Sammlung des Men-

schen aus irdischer Unruhe und schwächlicher Thatenlosigkeit zu himmlischer Ruhe und machtvollem Wirken. Bei solcher Auffassung des echten Glaubens bedurfte es aber nicht erst einer nähern Erklärung oder Definition desselben. Gerade in dem Verzicht auf eine solche Erklärung des „Wie" des Glaubens liegt ein mächtiges Zeugniss für den jakobischen Glaubensbegriff wie Glaubensact. Somit ist auch der Glaube, wie ihn Jacobus für sich selbst besitzt, oder die πίστις ἐξ ἔργων τελειωθεῖσα dieselbe wie die paulinische πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.

3. Daher kann auch kein Widerspruch obwalten in der Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Werken. Beide hängen doch auch nach Jacobus etwas inniger zusammen als zwei „additionsfähige Grössen", die einzeln von Gott gewerthet würden und aus deren Summe die Rechtfertigung als Resultat hervorginge, vielmehr geht letztere aus Glauben und Werken wie aus einer Quelle hervor. Wenn an den meisten Stellen des Briefes ein organisches Verhältniss positiv gelehrt oder doch wenigstens vorausgesetzt wird, so muss für die eine Darstellung, wo Glaube und Werke nebeneinander zu liegen scheinen, ein anderer Erklärungsgrund gesucht werden. Wir finden diesen in dem Verhalten seiner Leser. Was diese praktisch trennen, hält Jacobus ihnen theoretisch getrennt vor, um ihnen die Nothwendigkeit des Zusammengehörens um so nachdrücklicher zum Bewusstsein führen zu können. Die Berechtigung zu dieser Nebeneinanderstellung holt er sich somit aus den äussern Umständen, unter denen er schreibt; sie liegt aber auch schon in innern Gründen. Warum soll man das, was sich wie Baum und Früchte unterscheidet, nicht auch in diesem seinem Unterschiede darstellen dürfen? Wie kann es ein Fehler sein, die Werke, die man bereits als Früchte des Glaubens im ersten Theil eines Briefes hat erkennen lassen, in einem zweiten Theil desselben aus wichtigen Gründen noch einmal als durchaus nothwendiges Complement des Glaubens zu betonen? Dies wäre nur dann ein Fehler, wenn dieselben mit innerer Nothwendigkeit stets aus dem Glauben hervorgingen; wenn die πίστις niemals μόνη sein könnte. Dass aber

auch Paulus eine solche Auffassung vom Glauben nicht hatte, folgt, um von 1 Kor. 13 und ähnlichen Stellen ganz zu schweigen, aus allen seinen Briefen. Alle Exhortationen und Ermunterungen zur Ausdauer und Beharrlichkeit, die er zwischendurch und stets am Ende seiner Briefe gibt, wären ganz sinn- und grundlos unter Voraussetzung genannter Auffassung. Seine vielen und grossen Sorgen um die Gemeinden, in denen er selbst den Glauben lebendig gepflanzt, bezogen sich nur selten auf die Gefahr des Abfalls vom Glauben, sondern in den bei weitem häufigsten Fällen auf die Gefahr sittlicher Corruption und moralischer Erschlaffung. Paulus, so gut als Jacobus, weiss es aus innern Gründen wie aus der Erfahrung an sich und andern, dass der Geist gar oft willig, aber das Fleisch schwach ist. Besteht somit kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Aposteln in der Anschauung über das Verhältniss von Glauben und Werken, so kann auch selbstverständlich kein Unterschied bestehen in der Forderung dessen, was sie je als Conditio sine qua non der Rechtfertigung fordern. Was Paulus fordert, damit begnügt sich auch Jacobus; was Jacobus als unnütz verwirft, erklärt auch Paulus in gleich starken Ausdrücken für werthlos (1 Kor. 13, 2. 3). Lautet die jakobische Formel πίστις καὶ ἔργα, so die paulinische πίστις καὶ ἀγάπη.

4. Es existirt endlich kein Widerspruch, ja nicht einmal ein Unterschied in der Auffassung des δικαιοῦσθαι. Sowohl mit σώζεσθαι als δικαιοῦσθαι umfasst Jacobus das ganze messianische Heil. Er deutet mit keiner Silbe an, ob er Christen im Auge hat, welche mit einem schon todten Glauben ins Christenthum eingetreten und also noch nicht gerechtfertigt worden sind, oder Christen, welche bereits infolge lebendigen Glaubens gerechtfertigt wurden, aber im todten Glaubensleben der Gerechtigkeit verlustig gingen und des δικαιοῦσθαι von neuem bedürfen, oder endlich Christen, welche die bereits empfangene Gerechtigkeit durch Glauben und Werke erhalten, vermehren und vollenden müssen; es geht vielmehr aus dem Briefe klar hervor, dass er sich Leser denkt, welche von ihrem Christenglauben die bekannte christliche Rechtfertigung erwarten.

Entweder besitzen die Leser die Gerechtigkeit bereits, und dann menschlicherseits nur auf Grund von Glauben und Werken, oder sie besitzen sie nicht und streben sie an, und dann wiederum erfolgreich nur auf Grund von Glauben und Werken. Jacobus aber versteht wie Paulus unter δικαιοῦν die Mittheilung eines neuen Lebens, Versetzung aus dem Stande der Sünde und Feindschaft Gottes in den Stand der Heiligkeit und göttlichen Freundschaft.

„Die Erde aber war gestaltlos und leer, und Finsterniss war über dem Abgrunde, und der Geist Gottes schwebte über den Gewässern" (1 Mos. 2). Gleicherweise schwebte Gottes Geist gestaltend und ordnend über der zweiten Schöpfung, über dem werdenden Christenthum. Und wie er damals die natürlichen Kräfte des Kosmos seinen göttlichen Schöpfungszwecken dienstbar machte, so leitete und unterstützte er auch die menschlichen Organe dieser zweiten Schöpfungsthat, die Diener und Träger des Evangeliums, zum Gedeihen des Ganzen. Zu diesem Zwecke war ja auch der göttliche Geist verheissen und gesandt, dass er im Bunde mit den Aposteln der jungen Stiftung Jesu die gefährlichen Krisen sollte bestehen helfen, durch die sie in ihrer irdischen Entwicklung nun einmal hindurchgehen musste. Der Apostel Aufgabe und Beruf war dabei nicht in allweg gleich, ihre Gaben waren nicht einerlei, Vertheilung der Gnadengaben gab es, Vertheilung der Dienste und Wirkungsweisen; aber es war derselbe Geist, derselbe Herr und Gott, der alles in allen wirkte (1 Kor. 12, 4—6). Die reiche Fülle des göttlichen Lichtes hatte sich über alle ergossen, aber in getheilten Zungen, je nach dem Masse der göttlichen Schenkung. Nur ein krankes Auge wird beleidigt durch die Schattirungen, worin dieses Licht bei den einzelnen inspirirten Individuen sich bricht; nur ein durch Vorurtheile getrübter Blick vermag für die Apostel die Berechtigung zu einer gewissen Selbständigkeit nicht zu verstehen und sieht in den evangelischen Eigenarten dogmatische Gegensätze. Der Altprotestantismus hat die Thätigkeit des Heiligen Geistes in der Schriftentstehung weit überspannt und die menschliche

Mitwirkung fast ganz geläugnet; der moderne Rationalismus hat den entgegengesetzten Gewaltstreich vollführt, indem er den göttlichen Einfluss absichtlich ignorirt und nur eine menschliche Herkunft der Schriften gelten lassen will. Dabei macht er jeden apostolischen Schriftsteller zum rabulistischen Parteihaupt, zu einer Art Reformator des Christenthums im Christenthum[1]. Solchen Extremen gegenüber hält die katholische Exegese die vernünftige und gläubige Mitte ein. Sie betont im heiligen Schriftthum das göttliche Wirken der Inspiration, anerkennt aber auch die menschliche Freiheit individueller Sprech- und Lehrweise und findet so bei den einzelnen manches Eigenthümliche, aber bei allen in necessariis unitas!

§ 2. Bewusste Bezugnahme des Jacobus auf Paulus.

In vorliegender Abhandlung sind wir der eingangs als traditionell nachgewiesenen Ansicht von einer bewussten Bezugnahme des Jacobus auf paulinische Briefe beigetreten. Es ist daher hierorts wohl eine kurze Darlegung der Gründe am Platze, auf die hin gedachte Bezugnahme angenommen werden muss. Ein principaler Grund für unsere Auffassung ist zu entnehmen aus dem Sprachgute des Jacobusbriefes. Es finden sich in dem kleinen Briefe eine ganze Reihe sprachlicher und inhaltlicher Parallelen zu den Paulinen. Jac. 1, 3 stimmt fast völlig überein mit Röm. 5, 34. Man vergleiche ferner Jac. 1, 13 (= 1 Kor. 10, 13). 18 (= Röm. 8, 23). 21 (= Röm. 13, 12). 22 (= Röm. 2, 13); 2, 10 (= Gal. 5, 17). 12 (= Röm. 2, 1; 14, 4). Die frappantesten Berührungen jedoch finden sich auf dem hier in Frage stehenden Gebiete der Rechtfertigungslehre. Der Satz Jac. 2, 24 vom δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον erscheint als absichtliche Antithese gegen Röm. 3, 28

[1] Z. B. Holtzmann: „Oft schon hat man als auf eine Analogie auf die Reformatoren verwiesen, welche bei aller Uebereinstimmung in den Hauptpunkten doch über die Tragweite und Folgerungen ihrer neuen Grundsätze untereinander selbst zerfielen. Und doch war Luther von Zwingli noch lange nicht durch eine so gewaltige Kluft geschieden wie Jacobus von Paulus!“ (Judenthum und Christenthum [1867] S. 536.)

(Gal. 2, 16) vom δικαιοῦσθαι πίστει χωρὶς ἔργων νόμου. Beidemal treten die Hauptverba aus der Rechtfertigungslehre auf, beidemal in gleicher Bedeutung. Diese Uebereinstimmung ist um so auffallender, als sie nur zwischen Jacobus und Paulus besteht. Beyschlag erwidert, die Sache erkläre sich daraus, dass schon früh, vor den neutestamentlichen Schriften, eine sehr ausgebildete christliche Sprache mit einer Reihe theologischer Schlagwörter und Schriftbeweise existirt haben müsse, wenn diese Schriften den ersten Lesern überhaupt hätten verständlich sein sollen. Allein gerade der Hauptbegriff des δικαιοῦσθαι, den man doch zunächst unter diesen „Schlagwörtern" vermuthen sollte, findet sich nur noch in den von Paulus abhängigen lucanischen Schriften [1]. Wollten wir ferner das Dasein einer nicht erweisbaren gemeinsamen theologischen Ursprache auch zugestehen, so bleibt dennoch die beiden Aposteln eigenthümliche Verbindung dieser „Schlagwörter" gleichsam zu dogmatischen Formeln noch unerklärt, um so mehr als Jacobus zu Paulus sich streng antithetisch verhält. Jacobus stellt seine Formel nicht einfach der paulinischen entgegen, sondern versieht sie noch mit einem Zusatz, der die paulinische in schärfster Weise berührt. Hätte sich Jacobus auf das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων beschränkt, wie Paulus sich auf das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως beschränkt, so könnten die beiderseitigen Thesen wohl als das Product zweier paralleler Strömungen begriffen werden (Schegg); so aber ist die Annahme einer absichtlichen Bezugnahme auf Paulus nicht zu umgehen [2].

Ein anderer Beweis liegt in dem beiderseits verwendeten Abraham-Beispiele (Röm. 4, 3 ff. Gal. 3, 6 ff. Jac. 2, 21 ff.). Schegg will ihn entkräften durch den Hinweis auf die damalige Disputirweite, wonach man „für jeden Lehrsatz eine Stelle

---

[1] Matth. 12, 37 hat δικαιοῦν eine abweichende, fremde Bedeutung.

[2] Vgl. noch Zimmer, Das schriftstell. Verhältniss des Jacobusbriefes zur paulin. Literatur, in Hilgenfelds Zeitschr. (1893), S. 481 ff. Holtzmann, Einl. (1885) S. 480; gegen seine Uebertreibungen Feine, Jacobusbrief S. 100 ff.

oder ein Exempel aus den heiligen Büchern als Beleg" suchte. Allein nicht der Gebrauch desselben Beispiels soll urgirt werden, sondern die eigenthümliche Behandlung desselben bei Jacobus. Gewiss konnte Jacobus auch ohne Paulus Abraham als Vorbild der Gerechtigkeit aufstellen; es würde auffallen, hätte er ihn übergangen. Schon 1 Makk. 2, 52 (vgl. Hebr. 11, 17) war Abraham als ein solches Vorbild verwerthet. Doch ist dort zu beachten, dass Abraham als Muster der Werk-, nicht Glaubensgerechtigkeit erscheint: Ἀβραάμ οὐχὶ πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Jacobus aber betont Glauben und Werke bei demselben Vorgang der Opferthat und stellt beide Factoren gegenüber. Seine Leser mussten sich also auf Abraham für ihre Glaubensgerechtigkeit berufen. Dies aber war in der jüdischen Tradition neu und konnte nur durch eine wichtige äussere Autorität (Paulus) veranlasst sein. Ein Uebermass von Glaubensgerechtigkeit zum Nachtheil der Werkthätigkeit lässt sich trotz Matth. 3, 8. 9 und 7, 21—23 bei den Judenchristen nicht nachweisen[1]. Vielmehr waren sie dem gesetzlichen Leben sehr ergeben und bildeten gerade dadurch eine schwere Gefahr für die Integrität des Evangeliums. Später freilich, als schwere Verfolgungen über die jungen Gemeinden hereinbrachen, erkaltete bei vielen der erste Eifer, und dies um so mehr, als die anfangs so heiss erhoffte Parusie des Herrn sich noch immer nicht vollziehen wollte. „Nun fingen die Leute an, für das Manco in sittlicher Hinsicht auf das Plus ihrer religiösen Erkenntniss sich zu berufen" (Trenkle). Eine scheinbare Stütze für diese Verirrung fanden sie dann in Paulus, der die Sufficienz des Glaubens so sehr betonte und Abraham als leuchtendes Vorbild des Glaubens pries. Die Stelle 1 Mos. 15, 6 mochte zu einer geläufigen Formel werden, womit man sein Gewissen beschwichtigte. Solchem Missbrauch hält Jacobus seine Erklärung des Beispiels gegenüber. Er gibt das Citat ganz in

[1] Was Jesus, Johannes, auch Paulus (Röm. 2, 17—24) tadeln, war träger Verlass auf religiöse Erbgüter, verbunden mit äusserer Werkheiligkeit, nicht die Erwartung eines δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως.

paulinischer Form wieder, sogar bis auf die kleine Abweichung in der Conjunction δέ statt des καί der LXX. Sodann verbindet er die Genesisstelle auffallenderweise mit 22, 9. Durch solche freie, künstliche Verbindung deutet er genugsam an, dass schon ein anderer auf 15, 6 seinen Beweis aufgebaut hat, aber in einem andern Sinne. Er hebt nun die andere Seite des Beispiels hervor, um die daran zu erweisende Lehre zum vollen Verständniss zu bringen (Beda). Daher auch der triumphirende Schlusssatz seiner Argumentation: ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. „Die Entgegensetzung geschieht also", sagt Hug, „nicht bloss in der Hauptfrage, sondern in den einzelnen Beweisen und in der Ausführung derselben mit wörtlichen Rücksichten. Wenn sie zufällig in der Hauptfrage so gegeneinander treffen konnten, so konnten sie doch nicht bei entgegengesetzten Behauptungen durch Zufall in einerlei Argumenten zusammenstimmen; denn der Widerspruch in der Sache führt doch nicht auf die nämlichen Beweise. Sie konnten auch nicht durch ein Ungefähr in der Behandlung und Einkleidung ihrer Beweise sich so ähnlich werden" (S. 516).

Ist eine absichtliche Bezugnahme also nicht zu läugnen, so fragt es sich, wie dieselbe näher zu erklären ist, ob die Polemik gegen Paulus selbst oder gegen seine Verdreher gerichtet sei. Für eine persönliche Bekämpfung des Paulus fehlt jeder Anhalt. Was Paulus gelehrt und gewollt, konnte Jacobus von Anfang an nicht zweifelhaft sein; darüber war auf dem Apostelconvent genugsam die Rede gewesen. Die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως musste naturgemäss den Kern der Erörterungen gebildet haben. Jacobus hatte zu der bekannten Abmachung seinen Handschlag gegeben. Sollen wir annehmen, er habe einsichtslos seine Einwilligung gegeben, oder er habe seine Ansicht über die Sache geändert und absichtlich den Kampf in die junge Kirche getragen? Wofür hatten die Apostel den Heiligen Geist empfangen, wenn sie in der Kernfrage des Christenthums feindlich aneinander gerathen konnten? Jacobus denkt nicht an Paulus; aber er weiss, dass derselbe

missverständlich und missbräuchlich angerufen wird. Es war nicht schwer, in Jerusalem, dem Krystallisationspunkte für das wachsende Gottesreich, die Fäden der gesamten kirchlichen Bewegung zusammen zu halten. Es gab kein religiöses Ereigniss in den weiten Gauen des Christenthums, dessen Wellenschlag hier nicht empfunden, keine Gefahr, die hier nicht bekannt und beachtet worden wäre. Dem so angesehenen Jacobus mussten die Nachrichten aus dem Missionsgebiete besonders reichlich zufliessen. Neben vielem Erfreulichen gab es auch bald Betrübendes zu hören. Man hält das Bekenntniss zum Evangelium hoch, will sich aber seinen Forderungen nicht unterwerfen. Wenn schon Christus sich der Herr-Herr-Sager erwehren musste, wie wird man sich erst der Lehre Pauli bemächtigt haben, die für eine solche träge Religiosität scheinbar ein so berechtigtes Argument abgab! Gegen diese Vergewaltiger paulinischer Gedanken richtet Jacobus seine Feder[1]. Wenn dem so wäre, entgegnet Beyschlag, dann hätte Jacobus dem falsch verstandenen Paulinismus den recht verstandenen entgegenstellen müssen, eine solche Unterscheidung jedoch sei bei Jacobus nicht zu finden. Wir finden freilich nicht eine formelle Correctur der paulinischen Formel, womöglich mit Nennung des Namens, wie Schegg es erwartet hätte, wohl aber eine thatsächliche und stillschweigende. Der Widerspruch liegt so offen zu Tage, dass er noch stets aufgefallen ist. Eine Verschweigung des Heidenapostels, auf den einmal das Absehen gar nicht gerichtet war und der ohnehin schon so reichlich jüdischer Verdächtigung ausgesetzt war, legte sich von selbst nahe. Der Ein-

[1] Dass wir uns mit solchen Aufstellungen nicht auf dem Gebiete purer Muthmassungen bewegen, sondern dass Paulus in der That den gerügten Missdeutungen ausgesetzt war, folgt aus 2 Petr. 3, 16, wo gesagt wird, dass in den Briefen des geliebten Mitbruders Paulus „einiges schwer verständlich ist, was die Ungelehrten und Unbefestigten verdrehen, gleichwie auch die übrigen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben". Schon Augustin bemerkt, dass zu solchen „verdrehten" paulinischen Sätzen auch die Solafides-Lehre gehöre (De octo Dulcitii quaestionibus I, n. 5).

wand, dass Jacobus seinen Lesern keine genügende Erklärung der paulinischen Sätze gegeben hätte, falls er Paulus im Auge gehabt, beruht auf falscher Voraussetzung. Eine erschöpfende Erklärung brauchte Jacobus gar nicht zu beabsichtigen. Er wusste, dass sich an die Sätze seines Mitapostels ein praktischer Irrthum hefte; diesen wollte er beseitigen. Dazu bedurfte es keiner speculativen Einführung seiner Leser in das paulinische κήρυγμα; es genügte, wenn er der zu falschen Consequenzen führenden Formel eine Fassung gab, wodurch solchen Consequenzen vorgebeugt wurde. Dabei kann man auch zugeben, dass dem aufs praktische Leben gerichteten Jacobus die natürliche Fähigkeit mangelte, in die Tiefen paulinischer Speculation einzudringen. Es folgt aber nicht, dass er die Lehre des Paulus nicht im Auge hatte und den bei seinen Lesern beabsichtigten Zweck nicht erreichte. Endlich findet man es unbegreiflich, dass der Missverstand des Paulus bei Judenchristen zu bekämpfen gewesen sein soll; „ja," ruft Beyschlag, „wenn es paulinische Heidenchristen wären!" (S. 123.) Dass jedoch Paulus sich nur an Heiden gewendet und nach der Gal. 2, 9 erwähnten Abmachung das Missionsgebiet der Altapostel nicht betreten habe, wird durch die Apostelgeschichte und die Paulinen völlig widerlegt. Hiernach wandte sich Paulus zuerst stets an die Juden. Und wenn diese ihn anfangs auch ablehnten und sogar verfolgten, so schliesst das doch nicht aus, dass sie später, nachdem sie Christen geworden, zur Entschuldigung ihrer angebornen Verkehrtheiten sich auf ihn beriefen. Sollten aber die Leser, was wahrscheinlich ist, nicht durch Paulus selbst, sondern auf Umwegen, etwa durch Heidenchristen, mit den paulinischen Sätzen bekannt geworden sein, so würde ein Missverständniss noch viel weniger auffallend sein.

Man wird also unbedenklich der Ansicht einer bewussten Bezugnahme beitreten dürfen; es fragt sich nur noch, welche paulinischen Schriften bei Jacobus vorauszusetzen sind. Betreffs des Römer- und Galaterbriefes kann kein Zweifel herrschen. Es wird aber auch vielfach, bosonders von den Gegnern

des Briefes, eine Abhängigkeit vom Hebräerbriefe und von der Apokalypse behauptet[1]. Mit Unrecht. Das Rahab-Beispiel des Hebräerbriefes ist kein Gegensatz, sondern illustrirt dieselbe Lehre wie auch bei Jacobus. Die Rahab ferner als Beispiel zu benutzen, lag bei ihrem grossen Ansehen in der jüdischen Tradition sehr nahe[2]. Wie sollte auch Jacobus aus der „Wolke von Zeugen", die 11, 2—37 genannt werden, die Rahab allein ausgewählt haben? Soll die Bedeutung der Rahab für die jüdische Geschichte die Wahl plausibel machen, so gibt man ja zu, dass ein dieser Geschichte kundiger Schriftsteller auch ohne besondere Veranlassung auf sie exemplificiren konnte. Was aus dem Sprachgut des Hebräerbriefes angeführt wird, hat oft nur ganz entfernte Aehnlichkeit (z. B. Jac. 1, 4 und Hebr. 6, 11. Jac. 3, 1 und Hebr. 5, 12), oder ist in Ausdruck und Bedeutung ganz verschieden (z. B. Jac. 1, 17 und Hebr. 12, 9; Jac. 5, 10 und Hebr. 13, 7), oder stammt aus dem Alten Testamente (z. B. καρπὸς δικαιοσύνης Jac. 3, 18 und Hebr. 12, 11; vgl. Spr. 3, 9). Was die Apocalypse betrifft, so brauchte Jacobus nicht erst den Gegensatz zwischen Armen dieser Welt und Reichen in Gott aus ihr (2, 9) zu lesen; er fand ihn schon in den Psalmen und Propheten. Auch die Uebereinstimmung in der Formel vom στέφανος τῆς ζωῆς Jac. 1, 12 und Offb. 2, 10 erklärt sich leicht. Vielleicht war es ein bekanntes Herrenwort. Wenigstens zeigt die Verbindung von στέφανος mit δικαιοσύνη (2 Tim. 4, 8) und δόξα (1 Petr. 5, 4), dass es im Urchristenthum eine beliebte Redefigur war[3]. Die Bezeichnung der Christen als ἀπαρχή (Jac. 1, 18. Offb. 14, 4) ist der jüdischen Cultussprache entnommen; ein Analogon dazu findet sich schon Jer. 2, 3. Das Bild vom

---

[1] So von Baur, Schwegler, Hilgenfeld, Grimm, Schenkel, Blom, Holtzmann, Lipsius, v. Soden, Schmiedel, Harnack, Brückner, Pfleiderer u. a.

[2] Die Rabbinen haben von ihrem Ansehen ganz wunderliche Vorstellungen; einige machen sie zur Gemahlin Josues, andere zur Stammmutter von acht Propheten und zehn Priestern, wieder andere zur Ahnfrau der Prophetin Hulda; Matth. 1, 5 erscheint sie als Gemahlin des Salmon.

[3] Vgl. übrigens Ps. 20, 4; 88, 40; 131, 18. Spr. 12, 4. Weish. 5, 16 f.

werbenden und richtenden Bräutigam (Jac. 5, 9. Offb. 3, 20) ist wohl beidemal eine Anlehnung an die Parabel von den zehn Jungfrauen[1].

Hiernach bestimmt sich auch von selbst der Zeitpunkt, wann mit der traditionellen katholischen Exegese der Brief anzusetzen ist. Er liegt zwischen dem Tode des Apostels (62) und der Abfassung des Römerbriefes (58). Und da für die Verbreitung der paulinischen Gedanken immerhin einige Jahre anzusetzen sind, so erscheint das Jahr 61 als das passendste[2]. In diese Zeit passen auch die von Jacobus geschilderten sittlichen Verhältnisse der Leser, nicht aber in die von den meisten orthodoxen Protestanten angenommene Zeit vor dem Apostelconvent. Der ganze Brief ist ein lauter, ernster Ruf zur Umkehr! Die Leser haben sich bereits weit von dem Ideal christlicher Sittlichkeit entfernt. Es sind nicht gewöhnliche Fehler einzelner, es sind Erscheinungen eines allgemeinen sittlichen Verfalls, die Jacobus zu rügen hat. Diese aber sind für die Zeit der ersten Geistesausgiessung a priori nicht anzunehmen und werden durch den Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 2 u. 4) thatsächlich ausgeschlossen[3]. Die Gründe für eine frühere Abfassung sind dagegen wenig beweiskräftig. Der Gebrauch des Wortes συναγωγή weist nicht auf eine Zeit hin, wo Christen und Juden noch gemeinsamen Synagogendienst hatten — hiervon wissen wir überhaupt nichts —, sondern zeigt, dass die Judenchristen den bekannten Terminus technicus auch später noch beibehalten haben[4]. Für die gänzliche Separation von den Juden aber spricht der Umstand, dass sie bereits einen eigenen Con-

[1] Die für eine späte Abfassungszeit angeführten Parallelen zu Clem. Rom. und Hermas sprechen für die Priorität des Jacobusbriefes, nicht umgekehrt.

[2] So die meisten katholischen Erklärer.

[3] Was Mayor (The Epistle of St. James [London 1892] p. CXXVI) dagegen anführt, sind Einzelfälle von geringerer Bedeutung und betreffen meist gar nicht einmal Christen.

[4] Für christliche Gemeinde, die zwar seit Paulus meist ἐκκλησία heisst, findet sich συναγωγή noch bei Hermas, Ignatius, Commodianus, Epiphanius.

fessionsnamen tragen (2, 7). Ebensowenig lässt sich aus der allgemein gehaltenen Adresse etwas für die Zeitbestimmung gewinnen. Von dem Apostelconvente ferner ist keine Rede, weil seine Fragen die Leser des Jacobusbriefes in keiner Weise berührten. Der dogmatische Standpunkt des Jacobus, den man „primitiv" genannt hat, ist nicht vor- noch nachpaulinisch, aber singulär[1]. Er soll auch „reflexionslos" sein. Paulus aber habe die Urzeugen zur Reflexion und weitern Lehrbildung angeregt, also falle er vor Paulus. Wir antworten mit einem protestantischen Urtheil, das mit einem allgemeinen Bedauern über die Urzeit gefällt wird: keiner der nachpaulinischen Schriftsteller habe die paulinischen (= protestantischen) Gedanken richtig erfasst und ausgebildet. Wie erwartet man es nun gerade von dem Judenapostel Jacobus? Die Reflexion ist ferner subjectiv; sie wird nicht nur von der Bildung und Individualität des Autors, sondern auch von derjenigen der Leser und deren geistigen Bedürfnissen in hohem Grade beeinflusst.

Die rationalistische Kritik verhält sich zum Brief ganz negativ; er soll nur als nachapostolisches Schriftproduct begreiflich sein. Es genügt, ihre Gründe bloss anzuführen. Die Betonung der Werke falle in die Zeit „des anbrechenden Katholicismus"; ebenso die Angabe über einen eigenen Priesterstand mit abgegrenzten Functionen (Oelsalbung). Die Stelle 5, 14 verrathe Spuren „gealterter Wunderkräfte" und „einen gewissen Rest von Wunderbegabung", die sich auf die Presbyter vererbt habe. Die Empfehlung der Barmherzigkeit 2, 13 klinge „essenisch" u. s. w. Es muss schwach um die Hypothese bestellt sein, wenn sie mit solchen „Gründen" gestützt werden soll. Es soll nun aber einmal die Entstehung des Christenthums erklärt werden nach dem berühmten Dreitact: Paulinismus, Antipaulinismus, Vermittlungsstandpunkt — und dabei kann man Jacobus nur am Ende verwerthen.

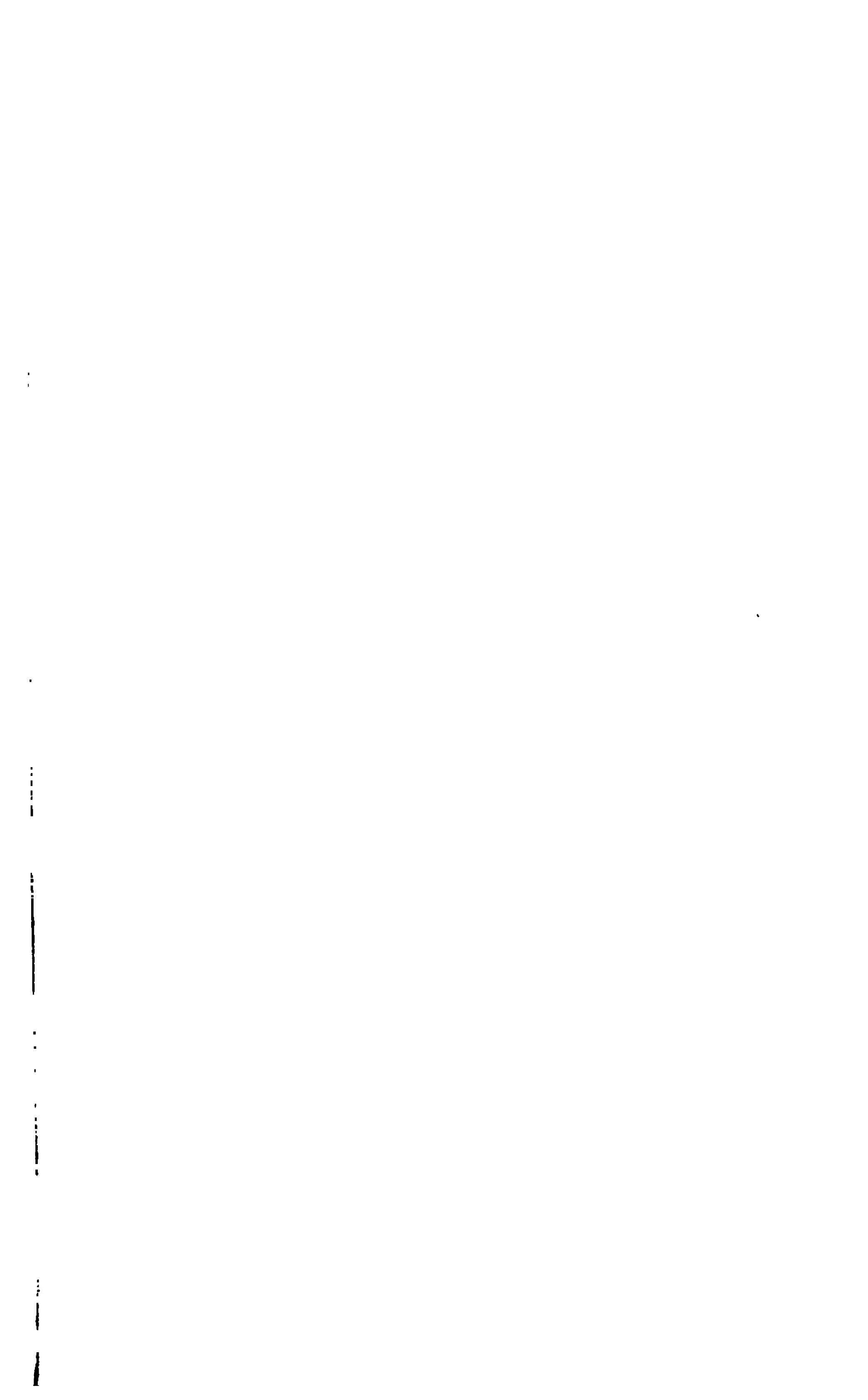
[1] Die Dürftigkeit des dogmatischen Gehaltes des Briefes wird sehr übertrieben. Vgl. dagegen W. Schmidt, Der Lehrgehalt des Jacobusbriefes. 1869.

sich einige Jahre nach der Abfassung des Jacobusbriefes[1] der Apostel Petrus mit seinem ersten Briefe. Der Jacobusbrief war wohl in dieser Gegend nicht bekannt geworden. Aegypten und Mesopotamien endlich liegen zu fernab, als dass wir dort judenchristliche Gemeinden vermuthen dürften. Somit bleibt der nächstgelegene nordöstliche Theil der Diaspora übrig. Wir denken an Syrien, Cölesyrien, das Ostjordanland, die Dekapolis (Damaskus, Pella)[2]. Dieser Theil war am stärksten von Juden bevölkert. Alexander der Grosse und die Diadochen hatten besonders den Osten von Palästina stark hellenisirt; Herodes und seine Nachfolger machten dann durch Gründung von Kolonien die griechische Cultur stabil. Indem wir so den Leserkreis enger begrenzen, erklärt sich auch besser die genaue Bekanntschaft des Autors mit den Zuständen seiner Leser, die Unmittelbarkeit, Lebhaftigkeit und Originalität der Darstellung; Jacobus schildert die Dinge wie aus eigener Anschauung. Noch eine andere Eigenthümlichkeit des Briefes dürfte uns nach Syrien und besonders nach der Dekapolis weisen; es ist der in dem ganzen Briefe stark betonte sociale Unterschied zwischen den Gläubigen und ihren reichen Bedrückern. Gerade in genannten Ländern herrschte ähnlich wie zu Jerusalem eine grosse Rang- und Standesverschiedenheit. Wer sind nun die gerügten „Reichen"? Es ist an verschiedenen Stellen von πλούσιοι die Rede, aber nicht stets in gleicher Bedeutung. Zweifellos ist 1, 9—10 der christliche Reiche gemeint. Dies folgt aus der Analogie zwischen den zwei Sätzen, welche gebieterisch die Ergänzung von ἀδελφός zu ὁ πλούσιος fordert. Im fünften Kapitel sind die Reichen als solche gemeint, die ihre Hoffnung auf den Reichthum setzen, ohne Unterschied, ob sie Christen sind oder nicht. Im zweiten Kapitel endlich straft Jacobus die reichen Unterdrücker: es sind Ungläubige, Lästerer des Namens Gottes, Ankläger der Christen[3]. Sind sie Juden oder Heiden?

---

[1] Nach Kaulen im Jahre 63.
[2] Vgl. Wandel, Der Brief des Jacobus (1869) S. 8.
[3] Vgl. Belser, Tüb. theol. Quartalschrift 1895, 292 ff.

Schwerlich sind es Heiden. Diese standen damals dem Christenthum noch gleichgiltiger gegenüber; nur wenn sie von Juden aufgestachelt wurden oder durch zeitliche Verluste sich geschädigt sahen (Apg. 19, 23), liessen sie sich zu einem momentanen Ansturm verleiten. Vollends gleichgiltig waren sie gegen die innern Dispute der jüdischen Secte, wozu sie das Christenthum rechnen mussten. Viel näher liegt es, an Juden zu denken, und zwar an solche der sadducäischen Richtung. Letztere treten besonders in der Apostelgeschichte feindlich hervor. Die scharfe Entschiedenheit, womit die christliche Lehre weltliches, hochfahrendes Wesen verurtheilte, mochte neben dem täglich sich mehrenden Abfall der Juden an die Sache Jesu der Hauptgrund der sadducäischen Feindschaft sein. Aus der Geschichte der paulinischen Missionsthätigkeit erfahren wir, wie geneigt die Juden waren, die verhassten christlichen Prediger vor das Tribunal zu schleppen, in dessen Verwaltung sie dank eines römischen Privilegs noch vielerorts selbständig waren. Weil es jüdische Volksgenossen sind, die die armen Christen bedrücken, deshalb kündigt ihnen Jacobus auch in alttestamentlichem Straftone die Rache Gottes an: „Siehe, der Lohn der Arbeiter, welche eure Grundstücke abgeerntet haben, und der von euch vorenthalten worden, schreit, und ihre Rufe sind in das Ohr des Herrn der Heerscharen gedrungen“ (5, 4; vgl. 3 Mos. 19, 13. 5 Mos. 24, 14 f.).



BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. **W. FELL** IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. **J. FELTEN** IN BONN, PROF. DR. **G. HOBERG** IN FREIBURG I. B., PROF. DR. **N. PETERS** IN PADERBORN, PROF. DR. **A. SCHÄFER** IN BRESLAU, PROF. DR. **P. VETTER** IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

II. BAND, 2. UND 3. HEFT:

DIE

ALEXANDRINISCHE ÜBERSETZUNG

DES

BUCHES DANIEL

UND IHR

VERHÄLTNISS ZUM MASSORETHISCHEN TEXT.

VON

PROF. DR. **AUGUST BLUDAU.**

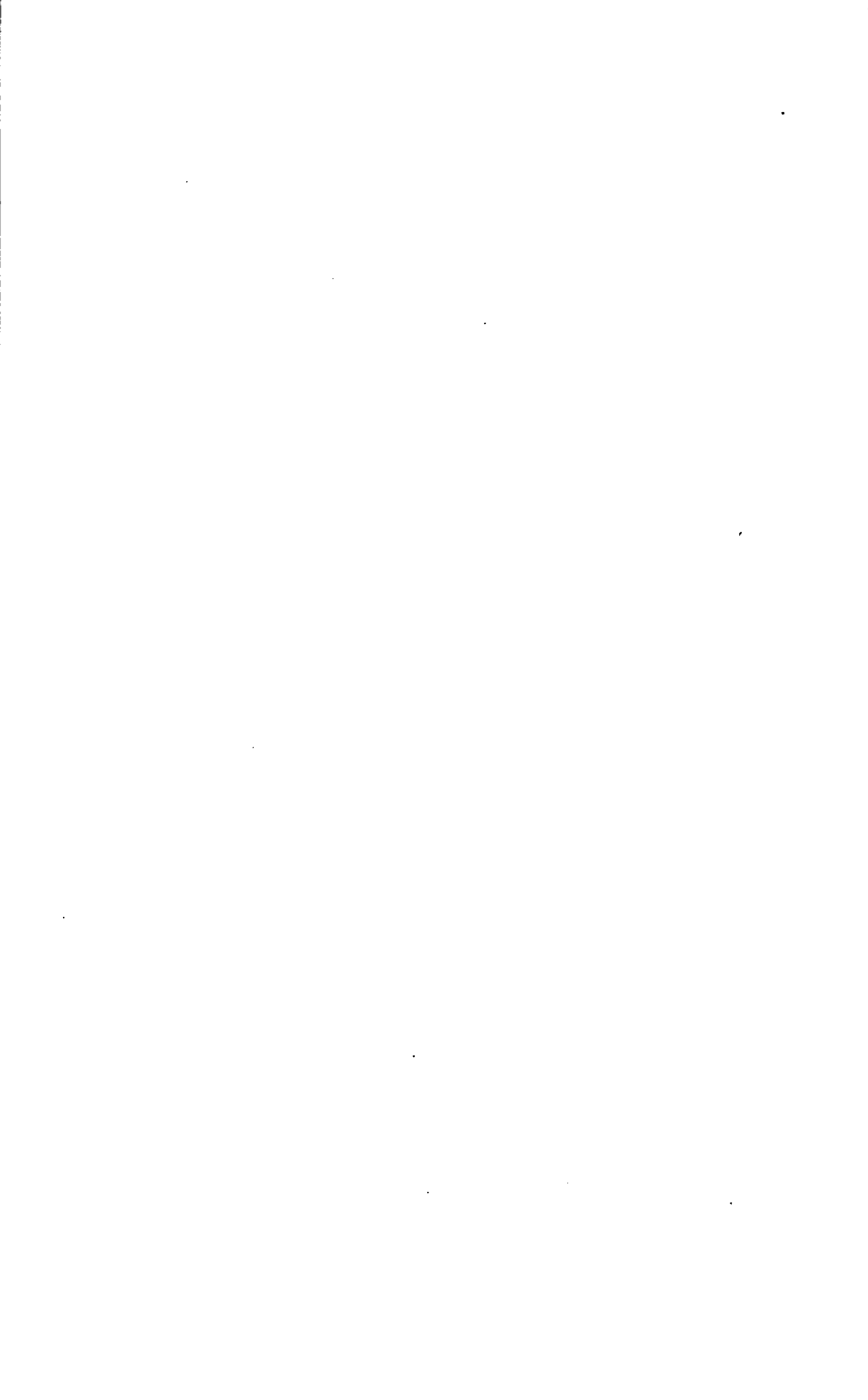
MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1897.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.





BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

ZWEITER BAND.

ZWEITES UND DRITTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1897.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

DIE

ALEXANDRINISCHE ÜBERSETZUNG

DES

BUCHES DANIEL

UND IHR

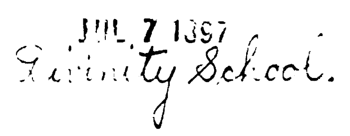
VERHÄLTNISS ZUM MASSORETHISCHEN TEXT.

VON

PROF. DR. AUGUST BLUDAU.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1897.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.



Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Da in der alttestamentlichen Wissenschaft seit einigen Jahren die Textkritik im Vordergrund des Interesses steht, verdient die Septuaginta, jene Sammlung griechischer Uebersetzungen des Alten Testamentes, durch welche die Denkweise der alttestamentlichen Autoren mit dem Sprachgut der griechischen Bildungswelt sich vermählte, als die älteste und glaubwürdigste Textzeugin die besondere Beachtung der Exegeten. Während sie in der katholischen Kirche von jeher in hohem Ansehen stand (vgl. das Decret Sixtus V. vom 8. October 1586), hat sie seit Ende des vorigen Jahrhunderts auch auf protestantischer Seite in der wissenschaftlichen Behandlung der alttestamentlichen Textgeschichte eine immer mehr wachsende Bedeutung gewonnen. Die vorliegende Arbeit, welche eine vorurtheilsfreie Würdigung der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Daniel anstrebt und zugleich einen Beitrag zur Textgeschichte desselben bietet, bedarf deshalb keiner besondern Rechtfertigung.

Bereits im Jahre 1891 veröffentlichte ich eine kleine Studie über die merkwürdigen Schicksale, welche der LXX-Text des Buches Daniel erfahren hat. Den Inhalt derselben habe ich im ersten Theil der vorliegenden Arbeit knapp zusammengefasst, nur an einigen Stellen ihn modificirt.

Im zweiten Theil, in welchem der Schwerpunkt der Arbeit ruht, habe ich mich nicht damit begnügt, die Abweichungen zwischen dem massorethischen Text und der Septuaginta einfach nebeneinander zu stellen und dem Leser das gegenseitige Verhältniss der verglichenen Texte zur Anschauung zu bringen, sondern zugleich nachzuweisen oder wenigstens wahrscheinlich zu machen gesucht, wie die Abweichungen entstanden seien. Nicht ist jede Differenz sofort auf eine von dem recipirten hebräischen Text abweichende Vorlage zurückzuführen. Denn sicher haben ausser verschiedenen Lesarten auch religiöse und allgemein culturgeschichtliche Motive, wie das Streben, Dunkelheiten aufzuhellen, Schwierigkeiten zu erleichtern etc., bei der Gräcisirung des Alten Testamentes mitgewirkt. Aber immerhin werden wir uns von dem alten Vertenten rathen lassen, wie wir ein schlecht vocalisirtes Wort besser vocalisiren, wie wir ein Buchstaben- oder Wortgerippe zusammenstellen, das dem Gedankengang des Schriftstellers besser entspricht als das des massorethischen Textes. Conjecturen werden so viele gemacht, dass man kaum im stande ist, alle aus ihrem Versteck hervorzuholen; man tröstet sich damit, dass nicht jede übersehene Conjectur einen Verlust bedeutet. Wer möchte da nicht gern einer Emendation, die auf eine alte Version sich stützt, den Vorzug zuerkennen vor einer reinen Conjectur, welche aller diplomatischen Zeugnisse entbehrt? Auch die Uebersetzung des Danielbuches, die auf den ersten Blick wenig dafür geeignet erscheint, Vertreter einer selbständigen hebräischen Textrecension zu sein, führt uns ab und zu auf die ursprüngliche Lesart, öfters bahnt sie die Heilung mancher Schäden wenigstens an. — Allerdings bin ich mir wohl bewusst, dass auf einem so spinösen Arbeitsfeld, wie es die Textkritik ist, nicht alle Vorschläge und

Vermuthungen allgemeine Billigung und Zustimmung finden werden.

Die deuterocanonischen Stücke des Buches Daniel durften von der Untersuchung nicht ausgeschlossen bleiben, wenn die Uebersetzung als Ganzes gewerthet werden sollte.

Möchte das Buch eine freundliche Aufnahme finden und seinerseits dazu beitragen, das Interesse für die Critica sacra in immer weitere Kreise zu tragen. Auch „philologische Spitzfindigkeiten“ haben oftmals ihren grossen Werth, und schon die Pietät gegen Gottes Wort fordert, auch das Kleine hochzuachten: Ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἰῶτα ἓν ἢ μίαν κεραίαν οὐκ ἀζήμιον παραδραμεῖν ἀλλὰ πάντα διερευνᾶσθαι χρή (S. Chrysost., In Ioan. hom. XXXVI [M. LIX, 203]).

Münster i. W., am 13. März 1897.

Der Verfasser.



Inhalt.

Dritter Theil.

Die deuterocanonischen Stücke.

Abkürzungen.

A = Aquila.
Θ = Theodotion.
Σ = Symmachus.
P = Peschitta.
S = Syrohexaplaris.
V = Vulgata.

AGGW. = Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.
An. = Andreas bei K. Marti, Gramm. der bibl.-aram. Sprache. Berl. 1896 (Glossar).
CIH. = Chwolson, Corpus inscript. hebr. Petersburg 1882.
CIS. = Corpus inscript. semitic. Paris 1881 ss.
DLZ. = Deutsche Literatur-Zeitung.
GesK. = Gesenius' Hebr. Gramm., herausg. von Kautzsch. 26. Aufl. Lpz. 1896.
Ges. th. = Gesenius, Thesaurus phil. crit. linguae hebr. et chald. V. T. Ed. 2 (Rödiger). Lips. 1835 sqq.
GGA. = Göttinger Gelehrte Anzeigen.
H. = Hahn, Daniel sec. LXX interpr. Lips. 1845.
HRedp. = Hatch-Redpath, Concordance to the Sept. Oxf. 1892 ff.
K. = Kautzsch, Gramm. des Bibl.-Aram. Lpz. 1884.
Kamph. = Daniel. Lpz. 1896 (in The sacred Books of the Old Test.).
KAT. = Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Test. 2. Aufl. Giessen 1883.
KL. = Wetzer und Welte's Kirchen-Lexikon. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1880 ff.
Kt. = Kthîbh.
LCB. = Zarnckes Literarisches Centralblatt.
LOPh. = Literaturblatt für orientalische Philologie.
LR. = Literarische Rundschau.
M. = Migne, Series patrum Graec. et Latin.
MGWJ. = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums.
NGGW. = Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.

NhWb. = Jac. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch über die Talmudim u. Midraschim. Leipzig 1876 ff.

PRE. = Protestantische Real-Encyklopädie. 2. Aufl. Lpz. 1877 ff.

Q. = Qrê.

REJ. = Revue des Études Juives.

Scharf. = Scharfenberg, Specimen adversionum ... Daniel. Lips. 1774.

Schl. = Schleusner, Nov. Thesaur. phil. crit. Vet. Test. Lips. 1820.

Seg. = Segaar, Dan. sec. LXX ... Traj. 1775.

St. Mitth. Ben. Ord. = Studien u. Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden.

Ti. = Tischendorf-Nestle, Vet. Test. Graece. Ed. VII. Lips. 1887.

TLB. = Theologisches Literaturblatt.

TLZ. = Theologische Literaturzeitung.

TSK. = Theologische Studien und Kritiken.

TTQ. = Tübinger Theologische Quartalschrift.

TU. = Texte und Untersuchungen.

TW. = Jac. Levy, Chald. Wörterbuch über die Targumim. Lpz. 1867 f.

WZKM. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZA. = Zeitschrift für Assyriologie.

ZAW. = Zeitschrift der alttest. Wissenschaft.

ZDMG. = Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft.

ZK. = Zeitschrift für Keilschriftforschung.

ZKM. = Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie.

ZWT. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Berichtigungen.

S. 89, Zeile 17 lies δ statt ό.

S. 76, Zeile 2 lies פת־בג statt פת־גם.

S. 90, Zeile 19 lies הַצְדָּא statt הַצּדָּא.

Einleitung.

§ 1. Werth und Bedeutung der LXX-Uebersetzung im allgemeinen.

Die griechische alexandrinische Uebersetzung des Alten Testamentes erregt unser vielfaches Interesse. Bietet sie einerseits als bedeutendes literarisches Erzeugniss der hellenistischen Sprache wie als erster Versuch, ein literäres Werk in ein fremdes Idiom zu übertragen — „ein Versuch, der nur in den ältern polylinguen Königsdecreten eine Art Vorbild hatte“ [1] —, dem Philologen reiches Material für Grammatik und Lexikon, so gibt sie andererseits dem neutestamentlichen Exegeten als Mitbildnerin derjenigen Sprachform, deren sich auch die ersten Christen bedienten, einen Schlüssel zum richtigen Verständniss der Schriften des Neuen Testamentes. In ihr fanden die Gedanken der Bibel in einer Weltsprache Ausdruck und wurde das heilige Erbe Israels der alten Culturwelt zugänglich [2]. Sollte zudem diese Uebertragung der Heiligen Schrift uns nicht manchen Aufschluss geben über die wichtige Frage, wie dieselbe in einer Epoche, die dem Erlöschen der Sprache nicht fern steht, ihrem Wortsinn nach aufgefasst wurde, sollte nicht mancher Funke des ehemaligen Lebens in ihr fortglimmen und wir noch heute in dieser Uebersetzung „manchen aufzudeckenden Lichtstrahl,

---

[1] Fr. Buhl, Canon u. Text des A. T. (Lpz. 1891) S. 114.

[2] Vgl. Ranke, Allgem. Weltgeschichte III, 2 (Analekten; 2. Aufl., Lpz. 1883), S. 2 f.

der manche dunkle Stellen erleuchtet" [1], erhoffen dürfen? Gewiss leistet die LXX als Hilfsmittel zur Erklärung des Urtextes uns nicht zu unterschätzende Dienste, denn die Uebersetzung ist ja „der Höhepunkt der Erklärung" [2].

Ausser dieser Bedeutung für biblische Philologie, Hermeneutik und Exegese hat die griechische Bibelübersetzung der LXX den unschätzbaren Werth, wenn wir von dem samaritanischen Pentateuch absehen, der älteste ausführliche Textzeuge des Alten Testamentes zu sein. Sie eröffnet uns, wie keine andere Uebersetzung, die Möglichkeit, eine Textgestalt kennen zu lernen, welche gegen 1200 Jahre älter ist als die älteste Bibelhandschrift des hebräischen Alten Testamentes. Die Erkenntniss, dass der alttestamentliche Text in der Zeit seiner handschriftlichen Ueberlieferung mannigfache Beschädigungen erlitten hat, ist so ziemlich ein Gemeingut der alttestamentlichen Wissenschaft geworden. Wenn auch die massorethische Textgestalt relativ treu und gut ist, so darf sie doch dem Originaltext nicht gleichgestellt werden. Der jetzige massorethische Text nämlich beruht auf einer Recension, welche im 2. christlichen Jahrhundert auf Grund eines einzigen, nicht nach wissenschaftlichen Grundsätzen ausgewählten Archetypus ausgeführt wurde, der im besten Falle in die Zeiten des Syrerkönigs Antiochus Epiphanes zurückreichen kann [3]. P. de Lagarde [4] hat, nachdem schon einzelne, wie J. G. Sommer [5], J. Olshausen [6], den wahren Sachverhalt geahnt, aus den Eigenthüm-

[1] Frankel, Vorstudien zur Sept. (Lpz. 1841) S. 2. Vgl. Reuss, Geschichte der heiligen Schriften A. T.s (Braunschweig 1881) S. 536.

[2] H. Kihn, Encyklopädie u. Methodologie der Theologie (Freib. 1892) S. 195.

[3] Vgl. Robertson Smith, Das Alte Test., seine Entstehung u. Ueberlieferung, deutsch von J. W. Rothstein (Freib. 1894) S. 63.

[4] Anmerkungen zur griech. Uebers. der Prov. (Lpz. 1863) S. 1 ff. (= Mitth. I, 19 ff.); Materialien zur Kritik u. Gesch. des Pentat. I (Lpz. 1867), 231 u. XII; Symmikta I (Gött. 1877), 50; II (Gött. 1880), 120.

[5] Bibl. Abhandl. (Bonn 1846) S. 49; vgl. ZAW. 1892, S. 309.

[6] Die Psalmen (Lpz. 1853), zu Ps. 27, 13; 80, 14—16; Lehrb. d. hebr. Spr. (Lpz. 1861) S. 52.

lichkeiten des massorethischen Textes nachgewiesen, „dass unsre hebräischen handschriften des alten testaments auf ein einziges exemplar zurückgehen, dem sie sogar die korrektur seiner schreibfehler als korrektur treu nachgeahmt und dessen zufällige unvollkommenheiten sie herübergenommen haben". Diese These von dem einzigen Archetypus ist von den Gelehrten acceptirt worden und hat kaum merklichen Widerspruch gefunden [1]. Das wenigstens wird als sicher anzunehmen sein, dass der Feststellung des massorethischen Textes eine Periode vorherging, in welcher man die peinliche, um jeden Buchstaben und jedes Häkchen besorgte Aengstlichkeit, mit der das spätere Judenthum den massorethischen Text fortgepflanzt hat, nicht kannte.

Die LXX nun ist unter den unmittelbaren Uebersetzungen das wichtigste Hilfsmittel, um zu einer ursprünglichern Textform zu gelangen, als wie sie uns von den Massorethen überliefert ist. Was in der Textkritik für die klassische Philologie die Handschriften sind, das ist für die alttestamentliche Textkritik die Reihe der Versionen, da wir aus der Vergleichung hebräischer Handschriften niemals eine nennenswerthe Ausbeute zu erwarten haben [2]. Der Vergleich der alexandrinischen Uebersetzung nun mit dem massorethischen Text führt in die allerwichtigsten Abschnitte der Textgeschichte hinein und umspannt eine Reihe Probleme von ganz geringfügigen Varianten bis zu vollständig abweichenden Recensionen.

Als nächste Vorarbeit für die Vergleichung der Urschrift und ihrer Uebersetzung muss die möglichst genaue Herstellung

---

[1] S. jedoch R. Cornely S. J., Introductio in utr. test. libros sacros I (Paris. 1885), 258. E. König, Einl. in d. Alt. Test. (Bonn 1893) S. 88 f. Auch nach Strack (Einl. in d. Alt. Test. [4. Aufl., München 1895] S. 172, Anm.) ist „die auffällige Uebereinstimmung der Handschriften Wirkung der Arbeiten der Massorethen".

[2] Vgl. Kennicott, Vet. test. hebr. cum variis lectionibus. Oxf. 1776—1780. De Rossi, Variae lectiones Vet. Test. Parm. 1784—1788; Scholia critica in V. T. libros. Parm. 1798; vgl. auch den kritischen Apparat in S. Bärs Textausgaben.

der Urgestalt beider Texte gelten. Der Grundsatz, die LXX darf nur in kritisch zuverlässiger Gestalt als Zeuge für den Text des Originals, aus dem sie geflossen, angewendet werden[1], darf nie übersehen werden. — Unter diesen Umständen ist im höchsten Grade zu bedauern, dass der textkritische Gebrauch der LXX so sehr durch den mangelhaften Zustand ihres eigenen Textes, „dessen Heilung Stroth eine Quadratur des Zirkels nannte"[2], beeinträchtigt wird. Es erfordert erst eine mühevolle Untersuchung, um wenigstens im allgemeinen einen brauchbaren Septuagintatext zu erhalten. Welch ein Weg hierbei einzuschlagen und nach welchen Grundsätzen die Arbeit einzurichten ist, hat in wahrhaft klassischer Weise de Lagarde in seinen Anmerkungen gezeigt[3]. Soweit ich sehe, ist seinen textkritischen Grundsätzen, für Herausgabe der LXX zunächst die drei nach den Angaben des hl. Hieronymus (Praef. in Paralip.) in der alten Kirche gebrauchten Recensionen der Uebersetzung, die hexaplarische, lucianische und hesychianische, soweit thunlich herzustellen und so für weitere kritische Operationen die sichere Basis zu gewinnen, nirgends ernstlich widersprochen worden, wenn einzelne auch, wie H. B. Swete[4], sein Programm als gar zu umständlich und unpraktisch betrachten. Daneben wird eine Confrontirung des hebräischen und griechischen Textes für beide Theile reichen Gewinn abwerfen[5].

---

[1] S. die Bemerkungen von de Lag., Anmerkungen S. 2.

[2] Buhl a. a. O. S. 216.

[3] Vgl. de Lag., Genesis graece praef. (Lps. 1868) p. 9 sqq.; Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Uebers. d. A. T. Gött. 1882; Ausgabe des Lucian. Textes in: Librorum Vet. Test. canonic. P. I. (Gott. 1883), leider nur bei Esther mit Variantenapparat. — Immerhin ist dieser Text Lucians von der echten LXX scharf zu unterscheiden, und es kann vor unvorsichtigem Gebrauch (Kaulen, Einl. in d. Heilige Schrift [3. Aufl., Freib. 1890] S. VI. 71. 99 f. G. Hoberg, Die Psalmen der Vulg. [Freib. 1892] S. XXI) nicht genug gewarnt werden; s. de Lag. selbst in der Ankündigung S. 3; GGA. 1882, S. 452; 1883, S. 1251.

[4] The old Test. in Greek I (Cambr. 1887), x f.

[5] S. die ergänzenden Bemerkungen J. Wellhausens (Der Text der Bücher Sam. [Gött. 1871] S. 6, Anm.): „. . . dass ohne Vergleichung

Darf man hoffen, aus dem Labyrinth der Varianten auf diesem zwar beschwerlichen, aber nothwendig zu wandernden Wege das Ziel zu erreichen, so ist er für die Emendation der alexandrinischen Uebersetzung des Buches Daniel ungangbar wegen der eigenthümlichen Schicksale, welche diese Uebersetzung gehabt hat.

des massorethischen Textes sein (sc. de Lag.s) Haupthilfsmittel zur Entdeckung der echten LXX — die Fähigkeit, die verschiedenen Lesarten auf ihr semitisches Original zurückzuführen — praktisch unanwendbar ist". Vgl. Bleek-Wellhausen, Einl. in d. A. T. (6. Aufl., Berlin 1893) S. 551 f.

Erster Theil.

Die Textgestalt der Uebersetzung.

---

§ 2. Schicksale der Uebersetzung; ihre Bezeugung.

Auffallend und befremdlich muss es uns erscheinen, dass die Kirche an Stelle der LXX-Uebersetzung des Buches Daniel diejenige Theodotions in Gebrauch genommen hat. Hieronymus bereits gesteht, dass er keine Auskunft geben könne über die Principien, welche die Kirche dabei geleitet haben: „hoc cur acciderit nescio“ [1], und fügt als seine Vermuthung hinzu: „hoc unum affirmare possum, quod multum a veritate discordat et recto iudicio repudiatus sit“ [2]. Aus seinen Worten erhellt, dass zu seiner Zeit für das Buch Daniel die Uebersetzung Theodotions bereits allgemein in der Kirche recipirt war, und schon geraume Zeit vor ihm die Verwerfung der LXX stattgefunden haben muss. Dass die LXX-Uebersetzung zu Daniel, in welcher Gestalt auch immer, einst in kirchlichem Gebrauch gewesen ist, steht fest, denn zahlreiche Spuren der Benutzung lassen sich vom 1. vorchristlichen bis zum 3. nachchristlichen Jahrhundert nachweisen [3]. Daneben finden sich indessen unter den alttestamentlichen Citaten aus dem Buche Daniel bei den Schriftstellern des 2., ja selbst des 1. christlichen Jahrhunderts auffallende Abweichungen von der alexandrinischen Uebersetzung, welche in charakteristischen Punkten mit

---

[1] Praef. in Dan. (Migne XXVIII, 1291).

[2] Vgl. Prol. in Dan. und Com. in Dan. 4, 6 (M. XXV, 493. 514).

[3] Nur v. Lengerke (Das Buch Dan. [Königsberg 1835] S. CVIII) hat es zu bestreiten versucht.

der Uebersetzung Theodotions, der nach einer allerdings wenig glaubwürdigen Nachricht des hl. Epiphanius[1] unter Commodus (180—192) gelebt haben soll, merkwürdigerweise übereinstimmen — eine Thatsache, die bis jetzt noch keine genügende Erklärung gefunden hat. Ohne hier aufs neue das ganze Material, das uns in den Stand setzt, die Frage der Lösung zuzuführen, beizubringen[2], möge ein kürzerer, allgemeinerer Ueberblick über die Benutzung der LXX Daniels bei andern Schriftstellern von der Zeit ihrer Entstehung ab genügen, um uns hinreichende Anhaltspunkte zu bieten für eine richtige Antwort auf die Fragen, wann und aus welchen Gründen die Uebersetzung Theodotions der LXX-Uebersetzung unseres Buches in der Kirche substituirt worden sei.

Die Entstehungszeit der einzelnen Theile der LXX fällt zwischen ca. 250 v. Chr., wo die Uebersetzung wahrscheinlich mit dem Pentateuch begonnen wurde, und der Uebertragung des Buches Sirach 132[3] oder Esther 114[4]; denn der Enkel Sirachs kannte 132 v. Chr. neben der Uebersetzung von νόμος und προφῆται auch die von τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων. Waren dies alle Hagiographen der dritten Schicht? Wenig-

---

[1] De mens. et pond. 17 (M. XLIII, 264).

[2] S. Bludau, De alex. interpr. l. Dan. indole critic. et herm. P. I (Monast. 1891), p. 11 sqq.

[3] S. über die Zeit Cornely, Introd. II, 2, p. 250 sqq. Kaulen, Einl. S. 340 f. O. Zöckler, Die Apokryphen (München 1891) S. 257. Deissmann, Bibelstudien (Marb. 1895) S. 255 ff.

[4] S. König, Einl. S. 265. Jacob in ZAW. 1890, S. 274 ff., der ebenfalls dazu hinneigt, die Uebersetzung von Esther vor 132 anzusetzen (S. 289). — Der König Ptolemäus, welcher in der Unterschrift erwähnt wird, ist entweder Ptolemäus VI., und dann ist Esther bereits 178 übersetzt (Jac. a. a. O. S. 278), oder Ptolemäus VIII. Soter II. Lathuros, und dann fand die Uebersetzung erst 114 statt. — Die Ansicht von A. Scholz (Comment. über d. B. Esther [Würzburg 1892] S. 134), dass Ptolemäus, der Vater des Uebersetzers, der Sohn des kurz vorher genannten Dositheus gewesen sei, mithin die Uebersetzung kaum vor Christi Zeiten entstanden sei, widerspricht dem Wortlaut der Notiz (vgl. ἣν ἔφασαν εἶναι καὶ ἡρμηνευκέναι). — Ueber den historischen Werth der Unterschrift s. A. Kuenen, Histor.-krit. Einl. in die Bücher des A. T. (deutsch von Th. Weber) I, 2 (Lpz. 1890), S. 212, Anm. 5.

stens können wir daraus schliessen, dass zu seiner Zeit, das ist um 130 v. Chr., die griechische Uebersetzung aller damals vorhandenen hebräischen Bibeltexte geschehen war [1]. Als jedoch Esther ins Griechische übertragen wurde, war sicher das ganze Alte Testament übersetzt [2]. Was nun die griechische Uebersetzung des Buches Daniel angeht, so ist sie voll von Anspielungen auf die Verfolgung durch Antiochus Epiphanes und lässt erkennen, dass mehrere specielle Züge aus der Geschichte der Makkabäerzeit in die unbestimmt gehaltenen Weissagungen von dem Alexandriner hineingetragen worden sind; vgl. Dan. 9, 24—27 [3]; 10, 1; 11, 25. 30. 33. Es scheint deshalb die Annahme begründet zu sein, dass sie unter dem frischen Eindruck dieser Ereignisse angefertigt sei [4].

Wie die Lectüre des Buches Daniel in jenen traurigen erregten Zeitverhältnissen, von denen ausser Palästina auch Aegypten heimgesucht wurde, um so mehr gepflegt wurde, als es dem Leser Trost und Ermuthigung bot, so wird auch bald die alexandrinische Uebersetzung sich einer ähnlichen Beliebtheit zu erfreuen gehabt haben. Beweis dafür ist die Benutzung derselben im ersten Makkabäerbuch. Der Uebersetzer dieses Buches, dessen hebräisches Original noch Origenes gekannt hat [5], entlehnte den Ausdruck βδέλυγμα ἐρημώσεως in 1, 54 sicher der Uebersetzung von Dan. 11, 31; 12, 11; vgl. 9, 27. „In dem ersten Buche der Makkabäer . . . bildet die Schilderung unseres Buches (scil. Dan.) so sehr den Grundtypus, dass selbst die Worte häufig aus demselben entlehnt sind.“ [6] — Der Verfasser des apokryphen dritten Buches der

[1] Kaulen, Einl. S. 89.

[2] G. Wildeboer, Die Entstehung des alttest. Canons, übers. von F. Risch (Gotha 1891) S. 31.

[3] S. über diese Stelle unten § 14.

[4] Vgl. Bludau l. c. p. 9.

[5] Euseb., Hist. eccl. 6, 25, 3 (M. XX, 582).

[6] Hengstenberg, Authentie des Dan. (Berl. 1831) S. 164. Vgl. A. Bevan, A short commentary of the Book of Dan. (Cambr. 1892) p. 203, n. 1.

Makkabäer, dessen Entstehungszeit in das letzte vorchristliche Jahrhundert zu setzen ist[1], kannte und benutzte die Zusätze der griechischen Uebersetzung des Buches Daniel bereits als Heilige Schrift, denn 6, 6 wird bei Erwähnung der drei Jünglinge im Feuerofen „deutlich die Bekanntschaft mit dem apokryphen Daniel-Zusatz Gebet des Asarja ... vorausgesetzt“[2]. — Auf die griechische Uebersetzung Daniels nehmen ferner Bezug die Sibyllinen in demjenigen Abschnitt (l. III), welcher zu den ältesten Stücken gerechnet und um 140 v. Chr. angesetzt wird[3]. Die apokryphen Bücher überhaupt stehen in Abhängigkeit von Daniel. „Der in Daniel angeschlagene Ton hallt fort in der übrigen apokalyptischen Literatur.“[4] Die Verwandtschaft des ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschriebenen Buches Henoch mit Daniel wird allgemein anerkannt; sie ist „von der Art, dass sie nicht bloss Bekanntschaft mit ihm, sondern ein völliges Eingelebtsein in seine Grundideen und einen festen Glauben an dieselben beim Verfasser voraussetzt“[5]. Aehn-

1 Makk. 1, 9	zu LXX Dan.	12, 4.	1 Makk. 1, 24	zu LXX Dan.	11, 36.
" 1, 10	" "	8, 14.	" 1, 46. 54	" "	11, 31.
" 1, 15	" "	11, 30.	" 2, 59	" "	3, 24. 95.
" 1, 17 ff.	" "	11, 25. 40.	" 2, 60	" "	6, 19.
" 1, 18	" "	11, 26.	" 4, 43	" "	8, 14.
" 1, 19. 20	" "	11, 28.			

[1] Zöckler, Apokr. S. 142. König a. a. O. S. 484.

[2] Zöckler a. a. O. S. 151.

[3] S. A. Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik (Jena 1857) S. 69 f.; in ZWT. 1860, S. 314 ff.; 1871, S. 35; 1892, S. 446. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu II (Lpz. 1886), 798. Fr. Susemihl, Geschichte der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit I (Lpz. 1891), 636 ff. Vgl. l. III, 396 sq. und LXX Dan. 7, 7. 8; III, 286 zu Dan. 7, 13; III, 329 zu Dan. 7, 7 (Oracul. Sibyll. ed. Al. Rzach. Wien 1891). S. jedoch de Lagarde in GGA. 1891, S.512 f. — Zu Strack (Einl. S. 219) bemerke ich, dass A. Hirsch in The Jewish Quaterly Review 1890 II, 406—429 keineswegs ausser Zeph. 2, 4 bietet „Berührungen mit alttestamentlichen und hagadischen Schriften“, im Gegentheil p. 422 sagt: „I abstain in going through the contents of our poem, from pointing out the places in Holy Writ to which the author refers.“

[4] G. Behrmann, Das Buch Daniel (Gött. 1894) S. xxxvii.

[5] A. Dillmann, Das Buch Henoch übers. u. erkl. (Leipz. 1853) S. xlv. Ueber die Grundsprache s. Dillm. in Sitzungsber. d. Berl. Akad.

liches gilt von der Assumptio Mosis[1], den Testamenten der zwölf Patriarchen[2], dem vierten Buche Esdras[3], das geradezu eine Nachbildung des Danielbuches heissen kann und eine

1892, S. 1052 ff. u. A. Lods, Le Livre d'Hénoch (Par. 1892) p. LVI ss. Nach Lods (p. XXV) ist die aramäische Grundschrift des Buches in die letzten Jahre des 2. oder in die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. zu setzen. — Zu Dan. vgl. Hen. (ed. Dillm. [Lips. 1851]) 1, 5. 9; 10, 9. 15; 12, 2. 3. 4 zu Dan. 4, 10. 14. 20. Hen. 14, 8; 71, 12 ff. zu Dan. 7, 9. 10 ff. Hen. 14, 14 zu Dan. 8, 17. 18; 10, 9. Hen. 14, 20 zu Dan. 7, 9. Hen. Kap. 46 zu Dan. 7, 7 ff.; s. Dillm. S. XXII. — Dass der griechische Uebersetzer von Henoch die alexandrinische Version Daniels zu Rathe gezogen hat, scheint nicht wahrscheinlich. Vgl. Hen. (ed. Lods) 14, 22 ἑστήκα[σιν] ἐνώπιον zu Dan. 7, 10 παρειστήκεισαν αὐτῷ; Hen. 25, 1 θέλεις τὴν ἀλήθειαν μαθεῖν, 21, 5 τὴν ἀλήθειαν φιλοσπεύδεις zu Dan. 7, 16 ἀκρίβειαν ἐζήτουν; vgl. Vers 19. — In dem slavischen Henochbuch (ed. Charles-Morfill, Oxf. 1896, AGGW. 1896, I, 3), das schwerlich lange nach unserer Zeitrechnung ursprünglich griechisch geschrieben ist, findet sich kein bestimmtes Citat aus Daniel.

[1] Ein hebräisch-aramäisches Original ist wahrscheinlich, doch ist nur noch die altlateinische Uebersetzung vorhanden, ed. von A. M. Ceriani in Monum. sacr. et prof. I, 1 (Mediol. 1861), p. 55. Abfassungszeit „nach 66 n. Chr." König a. a. O. S. 498 f. — Vgl. c. 6, 1 zu Dan. 11, 21; c. 10 zu Dan. 9, 24 ff.

[2] Seit Imm. Nitzsch (De test. XII patr. 1810) wird der griechische Ursprung gewöhnlich angenommen, s. jedoch über eine jüdische Grundschrift Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen (Halle 1884), und Harnack, Die Chronologie der altchristl. Literatur I (Lpz. 1897), 566 ff. Abfassungszeit „vor 70 n. Chr." (König a. a. O. S. 498). „Lev. 15: Dan. 5 können auch Nachträge sein" (König a. a. O. S. 497). — Vgl. Rub. 1 zu Dan. 10, 2. 3; Lev. 5 zu Dan. 12, 1; Lev. 15 zu Dan. 9, 27 (ed. Sinker. Cambr. 1869. Append. 1879).

[3] „Eine hebräische resp. aramäische Urschrift wird sich nicht erschliessen lassen" (König a. a O. S. 593). Die griechische Originalschrift ist verloren; die lateinische Uebersetzung ist am besten edirt von Bensly-James, The fourth book of Ezra (Texts a. Studies ed. by Arm. Robinson. III, 2). Cambr. 1895; eine griechische Rückübersetzung bei A. Hilgenfeld, Messias Iudaeorum (Lps. 1869) p. 36 sqq. Ueber die verschiedenen Uebersetzungen s. K.-L. I, 1052. König a. a. O. S. 503, Anm. 1. Bensly l. c. p. XXII ff. — Nach Schürer (Gesch. II, 656 f.) ist das Buch verfasst in der Zeit der Flavier, nach Dillmann (Sitzb. d. Berl. Akad. 1888, S. 215 ff.) die Adlervision in Kap. 11. 12 erst 218 n. Chr. Ueber die kühnen Theilungshypothesen von Kabisch (Das 4. Buch Ezra. Gött. 1889) s. TLZ. 1891, S. 5 ff. — Vgl. 4 Esdr. 3, 1 zu Dan. 4, 2; 4 Esdr. 13, 2—4 zu Dan. 7, 13; 4 Esdr. 11, 1—12, 51 (Adlervision) zu Dan. Kap. 7.

Vervollständigung desselben heissen will[1], und von der Apokalypse Baruchs, die wahrscheinlich von der Esdras-Apokalypse abhängig ist und wie diese in den Jahreswochen sich mit Daniel berührt[2]. Mit Bestimmtheit allerdings lässt sich aus den Anklängen und flüchtigen Berührungen mit der Prophetie Daniels nicht entnehmen, dass die alexandrinische Uebersetzung den Verfassern und Bearbeitern dieser Apokryphen vorlag; hie und da bezeugen nur einzelne Ausdrücke eine Erinnerung an den Wortlaut der Version. Jedoch wenn wir erwägen, dass das Hebräische im 1. christlichen Jahrhundert bereits für die palästinensischen Juden eine todte Sprache war, deren Kenntniss für das Lesen der Heiligen Schrift fast nur den Schriftgelehrten beiwohnte, und dass die LXX selbst in den Synagogen der Erklärung des alttestamentlichen Textes zu Grunde gelegt wurde[3], so werden wir die Vermuthung auszusprechen wagen dürfen, dass es fast überall die Ausdrücke der LXX sind, welche den Verfassern bezw. Uebersetzern vorschweben, zumal einige von jenen Büchern ursprünglich griechisch geschrieben sind.

Während wir in den Werken Philos keine Citate oder Anklänge aus Daniel finden, treffen wir deren eine grössere Anzahl an bei Flavius Josephus, dem Daniel einer „der grössten Propheten ist, welche ewiges Gedächtniss haben"[4] — ein Be-

[1] Cf. 12, 11: „Hoc (ein Adler mit 12 Flügeln und 3 Häuptern) est regnum quod visum est in visu Danielis fratri tuo. Sed non est illi interpretatum quomodo ego nunc tibi interpretor vel interpretatus sum.

[2] Wahrscheinlich in griechischer Grundsprache verfasst (vgl. J. Kneucker, Das Buch Baruch [Lpz. 1879] S. 191. 193), von Ceriani (Monum. sacra I, 2 [Mediol. 1866], p. 73 sqq.) in lateinischer Uebersetzung und (V, 2, p. 113 sqq.) in syrischem Text herausgegeben; verfasst nach 70 n. Chr. (König a. a. O. S. 502 f.). Hilgenfeld (ZWT. 1888, S. 257 ff.; 1892, S. 461) datirt sie 116 n. Chr. — Vgl. 28, 1; 32, 3 f. zu Dan. 9, 25–27.

[3] S. König a. a. O. S. 105 f. gegen Buhl a. a. O. S. 119. Vgl. auch B. Pörtner, Die Autorität der deuterocan. Bücher d. Alt. Test. (Münster 1893) S. 62.

[4] Ant. X, 11, 7 (ed. Niese): ὡς ἑνί τινι τῶν μεγίστων scil. προφητῶν ... τελευτήσας δὲ μνήμην αἰώνιον ἔχει. C. Apion. 10, 4: σπουδασάτω τὸ βιβλίον ἀναγνῶναι τὸ Δανιήλου· εὑρήσει δὲ τοῦτο ἐν τοῖς γράμμασι.

weis, dass das Buch Daniel von den Hellenisten mit grossem Interesse gelesen und sein Inhalt soviel als möglich mit ihrer Denkweise in Einklang gebracht worden ist. In seiner Archäologie hat Josephus offenbar die LXX-Uebersetzung Daniels vor Augen gehabt, wie ein flüchtiger Vergleich zwischen beiden Texten darthun kann[1]. Cf. Ant. Iud. IX, 10, 4 zu Dan. 2, 34. 35. Ant. X, 10, 2 zu Dan. 1, 10. Ant. X, 10, 5 zu Dan. 1, 11. 15; 2, 49; 6, 5. Ant. X, 11, 2 zu Dan. 5, 7. Ant. X, 11, 6 zu Dan. 6, 20.

Auffallend andererseits ist es, dass Josephus bei der Deutung der Jahreswochen, die er auf die Verwüstung Jerusalems durch die Römer bezieht[2], „einen Blick in den Urtext geworfen hat"[3]. Vielleicht, so möchte man eher glauben, hatte die ihm vorliegende Uebersetzung eine andere Gestalt an dieser Stelle[4], oder kannte er eine andere, dem Urtexte näher stehende Uebersetzung?[5]

Wenn schon in vorchristlicher Zeit unser Buch sich einer grossen Verbreitung und Beliebtheit erfreute[6], so können wir von vornherein annehmen, dass die Christen diese Vorliebe für das Buch nicht werden abgestreift, sondern seine griechische Uebersetzung gerne werden gelesen haben. War doch aus dieser der Ausdruck τὸ βδέλυγμα ἐρημώσεως unter ausdrücklicher Berufung auf Daniel (9, 27; 11, 31; 12, 11) von den

---

[1] S. die weitere Ausführung bei Bludau l. c. p. 15 sq.; über die Benutzung der LXX bei Josephus überhaupt s. Schürer, Geschichte I (1890), 62. Siegfried in ZAW. 1883, S. 32 ff. Adam Mez, Die Bibel des Jos. (Basel 1895) S. 1 f., gegen H. Cornill, Einl. in d. A. Test. (2. Aufl., Freib. 1892) S. 298.

[2] S. E. Gerlach, Die Weissagungen des A. T. in den Schriften des Flav. Jos. (Berl. 1863) S. 45 ff. Fr. Fraidl, Die Exegese der siebzig Wochen Dan. (Graz 1883) S. 18 ff. R. Wolf, Die siebzig Wochen Dan. (Lpz. 1889) S. 70 ff.

[3] Fraidl a. a. O. S. 19.

[4] Vgl. Dav. Zündel, Krit. Untersuchungen über die Abfassungszeit d. Buches Dan. (Basel 1861) S. 182. J. Fabre d'Envieu, Le livre du prophète Dan. 2 Bde. (Par. 1888. 1891) I, 800.

[5] S. weiter unten S. 21 ff.

[6] Vgl. Behrmann a. a. O. S. xli ff. Reuss, Geschichte S. 469.

Evangelisten Matthäus (24, 15) und Marcus (13, 14) herübergenommen worden; zweifelhaft[1] bleibt nur, auf welche Stelle in Daniel der Herr sich bei Anführung jener Worte bezogen hat. „Wenn er jene Worte vom Verwüstungsgreuel auf die Zerstörung Jerusalems bezog, dann entlehnte er sie sicher dem 9. Kapitel[2]. Wären die Worte Christi aber eschatologisch zu deuten[3], dann könnte die Frage nicht mit Sicherheit beantwortet werden.“[4] — Von andern Citaten, die in freierer Form gehalten mehr Anspielungen an Stellen unseres Buches sind, führe ich an: Matth. 9, 21 zu Dan. 12, 11. 12. Matth. 19, 28; 24, 30; Apg. 7, 56 (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου[5]) zu Dan. 7, 13. Matth. 24, 30; 26, 64 zu Dan. 7, 13. Matth. 24, 21 zu Dan. 12, 1. Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 34 zu Dan. 7, 13. Joh. 5, 28. 29 zu Dan. 12, 2. 3. Joh. 12, 34 zu Dan. 7, 14[6]. 1 Cor. 6, 2 zu Dan. 7, 22. 2 Thess. 2, 3 ff. zu Dan. 11, 36 ff.[7] Im Hebräerbrief jedoch findet sich ein Citat, welches in auffallender Weise mit Theodotions Uebersetzung übereinstimmt: Hebr. 11, 33 zu Θ Dan. 6, 22[8].

---

[1] P. Schanz, Comm. über d. Evang. des hl. Matth. (Freib. 1879) S. 480 f. Wolf a. a. O. S. 83 f. van Lennep, De zeventig jaarweken van Dan. (Utrecht 1888) S. 141.

[2] So J. Knabenbauer S. J., Comm. in Dan. Proph. (Par. 1891) p. 24. 305. 323; Comm. in evang. sec. Matth. II (Par. 1893), 320. A. Clemen, Der Gebrauch des A. Test. in den neutest. Schriften (Gütersloh 1895) S. 51 f.

[3] So Th. Kliefoth, Das Buch Dan. (Schwerin 1868) S. 407 ff. E. Haupt, Die alttest. Citate in den vier Evang. (Kolberg 1871) S. 131 ff.

[4] Fraidl a. a. O. S. 26.

[5] S. über den Ausdruck, für den Dan. 7, 13 die schöpferische Stelle gewesen ist, H. Lietzmann, Der Menschensohn. Freib.-Lpz. 1896.

[6] Zu den Citaten aus dem Johannesevangelium s. Franke, Das Alte Test. bei Joh. (Gött. 1885) S. 272.

[7] Nach den gründlichen Untersuchungen von Kautzsch (De vet. test. locis a Paulo apost. allegatis. [Lps. 1869]), H. Vollmer (Die alttest. Citate bei Paul. [Freib.-Lpz. 1895]) ist Paulus von der Uebersetzung kaum je bewusst abgewichen.

[8] Vgl. Overbeck in TLZ. 1885, S. 341. G. Salmon, Introduction to the study of the books of the N. T. (5. ed., Lond. 1891) p. 548 ff. Vollmer a. a. O. S. 25. W. Gwynn in Dictionary of Christ. Biography

Ebenso wird man sich der Beobachtung wiederholter Uebereinstimmung zwischen der Johannes-Apokalypse und Theodotion beim Buche Daniel nicht verschliessen können, und man hat die Möglichkeit ausgesprochen, dass diese Version hier thatsächlich bereits benutzt ist[1]. Dass der Verfasser der Apokalypse die Farben für seine Gemälde wie einzelne Züge den alten Propheten, besonders Daniel, entnommen, ist bekannt. Hinter der Fülle der in die Darstellung verwobenen alttestamentlichen Elemente treten jedoch die einzelnen Citate fast völlig zurück. Eine mehr oder weniger bestimmte Anlehnung der Darstellung an Worte des Buches Daniel lässt sich constatiren in Apoc. 9, 20 zu Dan. 5, 4. Apoc. 11, 3; 12, 6. 14 zu Dan. 7, 25; 12, 7. Apoc. 13, 7 zu Dan. 7, 21. Apoc. 20, 11 zu Dan. 7, 9 ff. Apoc. 22, 5 zu Dan. 7, 27. Apoc. 22, 10 zu Dan. 12, 4.

Von Citaten, in denen ein beachtenswerther Anschluss an Theodotion und auffallende Anklänge und Berührungen mit seinem Text uns begegnen, führe ich an:

Apoc.	9, 20	zu Dan.	5, 23	(Θ)
„	10, 4	„ „	8, 26	„
„	10, 6	„ „	12, 7	„
„	11, 7	„ „	7, 21	„
„	12, 7	„ „	10, 20	„
„	12, 8; 20, 11	„ „	2, 35	„
„	13, 7	„ „	7, 21	„
„	13, 7	„ „	5, 9	„
„	13, 15	„ „	3, 15	„
„	16, 18	„ „	12, 1	„
„	19, 6	„ „	10, 6	„
„	22, 10	„ „	12, 9	„

IV (Lond. 1887), 970 ff. (s. v. Theod.), welcher nicht nur in der Uebersetzung von Baruch, sondern auch bei Matth. 10, 22; 13, 32. 43; 24, 21. Jac. 1, 12 Spuren des sogen. theodotionischen Textes finden will; s. darüber Bludau in TTQ. 1897, S. 17 ff.

[1] Harnack in TLZ. 1885, S. 146. 267. Schürer a. a. O. II, 709; bes. Salmon l. c. Spitta, Die Offenb. d. Joh. (Halle 1889) S. 482 f. Völter, Das Problem der Apokalypse (Freib. 1893) S. 472 ff.

Lehnt sich der Verfasser absichtlich an ein Schriftwort an, übersetzt er aus dem Urtext oder benutzt er eine Anthologie von Beweisstellen, ergeben sich solche Anklänge unwillkürlich, oder sind sie zufällig? Ueber diese und andere Fragen habe ich an anderem Orte gehandelt [1]; es genüge hier, den thatsächlichen Befund anzugeben. — Andere Stellen in der Apokalypse erinnern sowohl an die LXX als an Theodotion, verrathen aber wiederum Freiheit gegenüber beiden [2]; vgl.:

Apoc.	1, 7	zu	Dan.	7, 13
„	1, 13. 14	„	„	7, 9; 10, 6
„	10, 4	„	„	12, 4
„	10, 5. 6	„	„	12, 7
„	11, 7; 13, 7	„	„	7, 21
„	19, 6	„	„	10, 6
„	20, 4	„	„	7, 22.

Von den apostolischen Vätern redet Barnabas [3] (Ep. 4, 5) nach Dan. 7, 7. 8 von der Verfolgung durch das Horn. Barn. 4, 4 bezieht sich auf Dan. 7, 24, und zwar ist trotz der freien Citation die LXX noch erkennbar. Dasselbe ist der Fall bei Barn. 16, 6 und Dan. 9, 25. 26. — Bei Clemens Rom. (Ep. ad Corinth., ca. 96 n. Chr.) finden sich mehrfache Anspielungen auf unser Buch; so c. 45, 6 zu Dan. 6, 16; c. 45, 7 zu Dan. 3, 24 [4]. In c. 34, 6 zu Dan. 7, 10 scheint eine Annäherung an Theodotion vorzuliegen [5]. — Im Pastor des Hermas (ca. 140—155

---

[1] TTQ. 1897, S. 1 ff.

[2] Näher dem Texte der LXX als dem Theodotions stehen folgende Stellen:

Apoc. 1, 14. 15	zu	Dan.	7, 9; 10, 6.		Apoc. 12, 14	zu	Dan.	12, 7.
„ 1, 19; 4, 1	„	„	2, 29 a b.		„ 19, 16	„	„	4, 31.
„ 4, 5	„	„	7, 10.		„ 20, 15	„	„	12, 1.
„ 12, 4	„	„	8, 10.					

Doch beschränkt sich die Aehnlichkeit auf einzelne Worte.

[3] Ueber die Zeit der Abfassung des Briefes und die Verwerthung des Danielcitats in 4, 4 s. O. Bardenhewer, Patrologie (Freib. 1894) S. 36 f.

[4] Vgl. Cornely l. c. II, 2, p. 504, n. 11.

[5] Ueber Entlehnungen aus der Liturgie bei Clemens s. Probst, Liturgie der 3 ersten christl. Jahrh. (Tüb. 1870) S. 41 ff. G. Bickell,

n. Chr.) ist hingewiesen in Mand. XII, 4, 1 auf Dan. 5, 6; 7, 28; 3, 19; Vis. I, 1, 3 auf Dan. 9, 20; Vis. IV, 2, 4 auf Dan. 6, 22. 18; an letzterer Stelle ist ein merkwürdiger Anklang an Theodotion [1]. — Justin der Martyrer († ca. 165 n. Chr.) citirt den grössten Theil von Dan. Kap. 7 in Dial. c. Tryph. c. 31 (M. VI, 540 s.), und zwar nach der LXX; vgl. c. 79 (M. VI, 661), Apol. I, c. 51 (M. VI, 403). Es findet sich jedoch auch bei ihm bereits an mehreren Stellen eine Anlehnung an die Uebersetzung Theodotions. Hat etwa Justin einen Text vor sich gehabt, welcher bereits die LXX mit Varianten aus einer andern Uebersetzung gemischt enthielt [2], oder sind vielleicht die Citate bei Justin, wie sie jetzt in den Handschriften geboten werden, nach Lucians Recension corrigirt worden? [3]

Irenäus († 202 n. Chr.) beruft sich auf Daniel nach Theodotions Uebersetzung [4]. Er ist der erste von den Vätern, welcher ausdrücklich Dan. 9, 24—27 nach Theodotion als messianische Weissagung benutzt [5]: Adv. haer. V, 25, 4 (M. VII, 1191). — Dasselbe ist der Fall bei seinem Schüler Hippolytus († 235 n. Chr.), dem ersten unter den christlichen Theologen, welcher sich in ausführlichen Commentaren über die alttestamentlichen Bücher versuchte. Er hat sicher seinem Commentar zum Buche Daniel, den er ca. 202 ausarbeitete, die Uebersetzung Theodotions zu Grunde gelegt, wie eine Vergleichung augenscheinlich es lehrt [6].

Messe und Pascha (Mainz 1872) S. 36. S. Bäumer, Das apost. Glaubensbekenntniss (Mainz 1893) S. 17, Anm. 2.

[1] Der räthselhafte Engelname Θεγρί daselbst erklärt sich aus der Doppelschreibung des aramäischen סגר a. a. St.; vgl. Bludau l. c. p. 19, n. 4. Salmon l. c. p. 538 sqq.

[2] Mez a. a. O. S. 21.

[3] W. Bousset, Die Evang. Citate Justins (Gött. 1891) S. 18 ff. Hatch, Essays in Biblical Greek (Oxf. 1889) p. 186 ff. — Ueber die Textüberlieferung der Werke Justins s. A. Harnack, Die Ueberlieferung der griech. Apologeten des 2. Jahrh. (Lpz. 1882) S. 73 ff. (= TU. I, 1, 2). Harnack-Preuschen, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I (Lpz. 1893), 99 ff.

[4] S. die Belege bei Bludau l. c. p. 23. [5] Fraidl a. a. O. S. 29.

[6] Vgl. den Abdruck der von B. Georgiades 1885—1886 publicirten Erklärung von Dan. Kap. 7—12 bei E. Bratke, Das neu entdeckte

Origenes († 254 n. Chr.) kennt beide Uebersetzungen zu Daniel und hat beide in seine Hexapla und Tetrapla aufgenommen. Doch hat er der Uebersetzung Theodotions den Vorzug gegeben, wie unter anderem aus den Fragmenten seines Danielcommentars, welche Pitra [1] veröffentlicht hat, hervorgeht.

Von den lateinischen Kirchenschriftstellern geben nur Tertullian, Cyprian und Victorinus von Pettau Citate aus dem Buche Daniel, welche der LXX entsprechen [2].

Tertullian († ca. 240 n. Chr.) citirt mehr oder minder genau nach dem Text der LXX:

Dan. 1, 17	zu	De ieiun. c. 9 (M. II, 964)
„ 2, 10—24	„	De ieiun. c. 7 (M. II, 963)
„ 3, 16—18	„	Scorp. c. 8 (M. II, 137 sq.)
„ 7, 10	„	Adv. Prax. c. 3 (M. II, 158) [3]
„ 7, 13. 14	„	Adv. Marc. III, 7 (M. II, 330) [4]
„ 9, 1—4. 21. 23	„	De ieiun. c. 7. 10 (M. II, 963, 968)
„ 10, 1—12	„	De ieiun. c. 9 (M. II, 964).

Einige, jedoch ganz leise Anklänge an Theodotions Uebersetzung finden sich: Adv. Marc. III, 7 (M. II, 330) zu Dan. 2, 34. 44; Adv. Marc. IV, 10. 21 (M. II, 379. 410) zu Dan. 3, 92 (25); De paenit. c. 12 (M. I, 1248), De pat. c. 13 (M. I, 1269) zu Dan. 4, 29. Aus den Stellen, an denen Tertullian auf die deuterocanonischen Theile bei Daniel hinweist — wie De idol. c. 18 (M. I, 688), De ieiun. c. 8 (M. II, 965), De cor. mil. c. 4 (M. II, 81) zu Dan. 13, 14 —, kann über die Benutzung des jeweiligen

4. Buch des Dan.-Comm. von Hippolyt. Bonn 1891. — Es ist deshalb nicht recht verständlich, wenn König (Einl. S. 109) unter Hinweis auf Dan. 7, 1 die Frage aufwirft: „Welche von beiden Versionen ist benutzt durch Hippolytus um 200?“ Vgl. noch Overbeck, Quaestion. Hippol. specimen (Ien. 1864) p. 103 sq. Salmon l. c. p. 544.

[1] Analecta Sacr. Spicil. Solesm. T. III (Ven. 1883), 550. Vgl. Bludau l. c. p. 24.

[2] S. F. C. Burkitt, The old Latin and the Itala (Texts and Studies by Arm. Robinson IV, 3), Cambr. 1896, p. 18 ff.

[3] Vgl. Clem. R. Ep. ad Cor. c. 34.

[4] Vgl. Adv. Marc. III, 24 (M. II, 358), Adv. Marc. IV, 10. 39 (M. II, 379. 457), De carne Chr. c. 15 (M. II, 779).

Textes kein Schluss gezogen werden. Nur in der Schrift Adv. Iud., der Wiedergabe und Umarbeitung eines wirklichen Zwiegespräches zwischen einem Christen und einem jüdischen Proselyten[1], wird Daniel citirt nach Theodotions Uebersetzung, und zwar c. 3 (M. II, 604) zu Dan. 2, 34; c. 8 (M. II, 612) zu Dan. 9, 1. 2[2]. 21. 24—27. Hingegen scheint c. 14 (M. II, 639) einen Schrifttext vorauszusetzen, welcher, ähnlich wie der Text bei Justin (Dial. c. Tryph. c. 31), aus LXX und Theodotion (Dan. 7, 13. 14) gemischt ist; doch tritt der Text auch hier näher an Theodotion heran. Fast dasselbe Citat Dan. 7, 13. 14 finden wir in Adv. Marc. III, 7; denn in diesem Buche behandelt Tertullian ausführlich denselben Gegenstand, dem er in Adv. Iud. seine Aufmerksamkeit geschenkt hat[3]. — Es erscheint auf den ersten Blick erklärlich, dass Tertullian in einer Schrift, welche zum grössern Theil dem Nachweis gewidmet ist, dass die messianischen Weissagungen der Propheten in Jesus von Nazareth ihre Erfüllung gefunden haben, jene berühmte Prophetie bei Dan. 9, 24—27 nach Theodotions Uebersetzung citirt, da die LXX an dieser Stelle für seinen Zweck unbrauchbar war. Andererseits geht daraus hervor, dass Theodotions Uebersetzung des Buches Daniel in jener Zeit[4] bereits von den Juden allgemein anerkannt und die

---

[1] S. E. Nöldechen, Tertullian (Gotha 1890) S. 72.

[2] In De ieiun. c. 10 stimmt dasselbe Citat mit LXX Dan. 9, 1. 2 überein. — Einige haben die zweite Hälfte des Büchleins Adv. Iud. c. 9—14 Tertullian absprechen wollen, so Neander (Anagnosticus [2. Aufl., Berl. 1849] S. 458. 463 ff.), Overbeck (l. c. p. 107, n. 19), A. Hauck (Tert.s Leben und Schriften [Erl. 1877] S. 80. 96), Corssen (Die Altercatio Sim. Iud. et Theoph. Christ. [Jever 1890] S. 2 ff.). Die abweichende Form der Danielcitate ist sowohl ihnen wie auch Nöldechen, welcher (in der Schrift: Tert.s „Gegen die Juden“ auf Einheit und Echtheit geprüft. Lpz. 1894 [= TU. XII, 2]) die Echtheit zu vertheidigen sucht, entgangen.

[3] Nöldechen (Tert. S. 280) bemerkt, dass Tertullian in l. adv. Marc. bei seinen „Juden“ auf Borg gehe.

[4] Nach Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tert.s [Lpz. 1888] S. 48 f. 155 [= TU. V, 2]) ist Adv. Iud. verfasst ca. 195, nach Salmon (l. c. p. 545 n.) nicht eher als 230, nach der Zusammenstellung bei Kellner (Chronol. Tert. suppl. [Bon. 1890] p. 34) nach dem Jahre 208.

alexandrinische Version verworfen war. Somit kennt Tertullian für das Buch Daniel zwei lateinische Uebersetzungen, von denen die eine nach der LXX, die andere nach Theodotion angefertigt ist, oder hat wenigstens, da manche, wie Zahn[1], Buhl[2], ihm überhaupt die Kenntniss einer lateinischen Bibelübersetzung abstreiten, die Stellen, welche er aus Daniel anführt, selbständig aus der LXX und Theodotion sich übersetzt.

Cyprian († 258 n. Chr.), für den Tertullian Muster und Vorbild geworden ist, kennt einen lateinischen Text der LXX-Uebersetzung von Dan. 2, 31. 35 in Test. adv. Iud. 2, 17 (ed. Hartel [Vind. 1868 sqq.] I, 84); 3, 25 in De laps. c. 31 (Hart. p. 260); 7, 13. 14 in Test. 2, 26 (Hart. p. 92); 9, 4—6 in De laps. c. 31; 14, 5 in Ad Fort. c. 11 (Hart. p. 337), Ep. 58 (Hart. p. 661). Nach Theodotion citirt er Dan. 3, 16—18 in Test. 3, 10 (Hart. p. 121)[3]; 3, 51 in De dom. or. c. 8 (Hart. p. 271); 4, 24 in De op. et eleem. c. 5 (Hart. p. 377); 12, 4. 7 in Test. 1, 4 (Hart. p. 42). Er entnahm wohl seine Citate einem Manuscript der altlateinischen Danielübersetzung nach der LXX, welches nach der lateinischen Uebersetzung von Theodotions Version bereits corrigirt war[4]. Dass die lateinische Danielübersetzung nach Theodotion in jener Zeit in Afrika im Gebrauch war, ersehen wir aus den Danielcitaten in dem Buche De Pascha computus (i. J. 243)[5].

Victorinus von Pettau († 303 n. Chr.) benutzt in seinen Scholien zur Apokalypse ebenfalls eine lateinische Uebersetzung Daniels nach der LXX; vgl. Dan. 11, 37. 38 in Schol. zu Apoc. 17, 16 (M. V, 338), 11, 45 in Schol. zu Apoc. 13, 13 (M. V, 340).

---

[1] Gesch. des neutest. Canons I (Erl. 1888), 35 ff. 51 ff.

[2] A. a. O. S. 145. S. dagegen Schanz in LR. 1890, S. 38. Kaulen, Einl. S. 129. Cornely, Intr. I, 358. Zur ganzen Frage s. F. Zimmer in TSK. 1889, S. 331 ff.

[3] Vgl. Ad Fort. c. 11 (Hart. p. 337), Ep. 6 (Hart. p. 483), Ep. 58 (Hart. p. 660).

[4] Burkitt l. c. p. 25 ff.

[5] Vgl. de Pasch. comp. (Cypr. ed. Hart. p. 261) und Dan. 9, 24—27. Auch Commodian, der wohl ein Zeitgenosse Cyprians war, kennt Daniel in der lateinischen Uebersetzung nach Theodotion. Vgl. Instr. l. 2, 18 (ed. Dombart. Vindob. 1887) zu Dan. 13, 56; Carm. apol. v. 267. 268 zu Dan. 24, 26.

Mit voller Evidenz geht dies hervor aus dem chiliastischen Schluss des Werkes, welches Haussleiter im Cod. Ottobon. 3288 A der Vaticanischen Bibliothek gefunden hat[1]. Der Schluss, den allein er im Jahre 1895 veröffentlicht hat, enthält die Verse Dan. 2, 40. 41. 43. 44a; 7, 18; 2, 44b nach Theodotions Uebersetzung.

Die aus der LXX geflossenen Uebersetzungen, wie die altlateinische, syrische, koptische, äthiopische, gotische, haben beim Buche Daniel alle, mit Ausnahme der syro-hexaplarischen, Theodotions Version als Vorlage gehabt[2]. Anklänge an die LXX-Uebersetzung finden sich nur vereinzelt, z. B. in der altlateinischen Uebersetzung[3]: 2, 24; 3, 5. 6. 7. 22; 5, 5; 7, 19; 11, 44; Iren., Adv. haer. I, 19 (M. VII, 652) zu Dan. 12, 9; Orig., C. Cels. c. 8 (M. XI, 1620) zu Dan. 2, 21; Epiph., Adv. haer. III, 1, 70 (M. XLII, 348) zu Dan. 7, 9; Firmicus Maternus[4], De error. prof. rel. c. 20 (M. XII, 1028) zu Dan. 2, 31—35, c. 25 (M. XII, 1036) zu Dan. 7, 13. 14; Pacianus, Paraen. c. 10 (M. XIII, 1087) zu Dan. 3, 25; Ticonius, Reg. c. 5 (M. XVIII, 49) zu Dan. 7, 10. Ebenso ziehen Theodoret von Cyrus und Hieronymus in ihren Commentaren zum Buche Daniel die alexandrinische Uebersetzung desselben bisweilen zur Erklärung heran.

Blicken wir nun auf die angeführten Zeugnisse zurück, so haben wir die auffallende Erscheinung vor uns, dass nicht nur Origenes, Hippolytus, Tertullian, Irenäus, sondern schon Justin (?), Hermas, Clemens Rom., der Verfasser der Apokalypse wie der des Hebräerbriefes die Uebersetzung Theodotions zu kennen scheinen. Die Anklänge und Berührungen mit Theodotions Danielübersetzung können doch in ihrer Ge-

[1] TLB. 1895, S. 194 ff. S. Burkitt l. c. p. 29 f.

[2] S. Bludau l. c. p. 30 sq.

[3] E. Ranke, Fragm. vers. sacr. script. latinae ante-hieron. (Vind. 1868) fasc. II, 113 sqq.; Par Palimpsest. (Wirceb.-Vind. 1871) p. 428 sq. Sabatier, Bibl. sacr. lat. vers. antiq. II. Par. 1751.

[4] Burkitt (l. c. p. 28) bemerkt über Firm. Matern. und Lactantius: „These writers copy the Biblical passages directly from the Testimonia scil. Cypr."

samtheit nicht zufällig entstanden sein, ebensowenig alle, wie neuerdings in Bezug auf Justin vermuthet worden ist, im Verdacht einer nachträglichen Aenderung stehen. Andererseits wird man berechtigte Bedenken tragen, Theodotion so früh anzusetzen, dass Paulus und Johannes ihn könnten gekannt haben, wenn auch die gewöhnliche Annahme, er habe unter Commodus gelebt, zu corrigiren sein wird [1]. Sind auch jene Anklänge an Theodotions Uebersetzung, einzeln für sich betrachtet, ein zu leichter Unterbau für eine Hypothese, so bilden sie in ihrer Gesamtheit immerhin eine nicht schwache Grundlage für die Annahme, dass bereits im ersten christlichen Jahrhundert neben der LXX zu Daniel noch eine andere griechische Version circulirte, welche eine grössere Verwandtschaft mit der spätern theodotionischen an sich getragen hat als mit der alexandrinischen, wie sie uns überliefert ist. Eine derartige Nebenübersetzung gehört doch wohl nicht „ausschliesslich der Phantasie" an, wie Franke [2] meint, sondern hat nicht zu verachtende Argumente für sich [3]. Ob die LXX-Uebersetzung zu Daniel die einzige und erste griechische Uebertragung des Buches gewesen ist, ist mindestens zweifelhaft [4].

---

[1] Vgl. Schürer, Gesch. II, 708. König, Einl. S. 108. Vollmer a. a. O. S. 25. R. Steck, Der Galaterbrief (Berl. 1888) S. 218. Nach Harnack-Preuschen (Gesch. S. 790): „vielleicht zur Zeit Hadrians", nach Schlatter (Der Chronograph aus dem 10. Jahre Antonins [Lpz. 1894] S. 2. TU. XII, 1) ist in der palästinensischen Christenheit schon zur Zeit Antonins Daniel nach Theodotion gelesen worden. — Ich erwähne noch, dass Gaster (Proceedings of the Society of Bibl. Archaeologie XVI [1894], 285 f.) den Bibelübersetzer und Proselyten Theodotion mit Todos identificiren will, von welchem R. Jose (2. Hälfte des 2. Jahrh.) in Pesach. 53 [b], jer. Moed. Kat. III, 81 [d], Beza 23 [a] berichtet, dass er (תודוס איש רומי) bei den Römern, d. h. römischen Juden, den Brauch einführen wollte, in ähnlicher Weise wie in Jerusalem an den Pesachabenden Ziegenböcke zu essen, und nur wegen seiner Verdienste dem Bann der Gelehrten entging.

[2] A. a. O. S. 285.

[3] S. Credner, Beiträge zur Einl. in d. bibl. Schriften II (Halle 1838), 261 ff. Mez a. a. O. S. 20.

[4] Vgl. Frankel, Vorstudien S. 38. A. Scholz, Der masoreth. Text u. die LXX-Uebers. des Buches Jerem. (Regensb. 1875) S. 228.

Wohl nicht erst zu Justins Zeiten hatte der Unterschied zwischen der LXX und der hebräischen Bibel Beachtung gefunden (vgl. Dial. c. Tryph. c. 67); schon der Uebersetzer von Jesus Sirach macht in dem Prolog Bemerkungen über die Unvollkommenheiten der damals vorliegenden Uebersetzungen alttestamentlicher Schriften. Die übergrosse Freiheit, mit welcher der alexandrinische Uebersetzer Daniels den Text behandelt hatte, konnte den spätern „in Buchstaben und Titelchen lebenden und webenden Juden“ [1] nicht genügen. Sollte nicht ein hellenistischer Jude, welcher die Unvollkommenheiten der Uebersetzung Daniels erkannte und mit einer genügenden Kenntniss des Hebräischen und Aramäischen ausgerüstet war, seinen Brüdern zu Hilfe gekommen sein und ihnen einen vollkommenern Ersatz für den Urtext, als es die alexandrinische Uebersetzung war, geboten haben? Diese zweite griechische Uebersetzung jedoch wäre nicht ohne Berücksichtigung, ja man kann sagen ohne Zugrundelegung der frühern abgefasst, wie die unverkennbare, an manchen Stellen wörtliche Uebereinstimmung derselben mit Theodotion oder vielmehr der vortheodotionischen Uebertragung zu fordern scheint. — Eine Analogie hierzu würde das Buch Esdras geben, von welchem wir ebenfalls zwei Uebersetzungen von verschiedenem Umfang und Charakter besitzen: das apokryphe 3. Buch Esdras (in der LXX das erste) und das canonische Buch Esdras (in der LXX das 2. Buch Esdras und Buch Nehem.) [2]. Die Uebersetzung Theodotions zum Buche Daniel ist nach der gewöhnlichen Annahme nicht so sehr eine Revision der ursprünglichen LXX, durch welche er „einen Compromiss zwischen der seit alters recipirten LXX und dem hebräischen Text“ [3] geschlossen hätte,

---

[1] Buhl a. a. O. S. 119.

[2] Vgl. Pohlmann in TTQ. 1859, S. 257 ff. Buhl a. a. O. S. 48. 118. Nestle, Marginalien u. Materialien (Tüb. 1893) S. 23—29. Strack (Einl. S. 151): „Das 3. Buch Esdras ist eine Compilation aus einigen canonischen Schriften, und zwar nach dem Grundtext, nicht nach der alexandrinischen Version.“ Nach Gwynn (l. c.) soll der Autor der Uebersetzung von Daniel mit dem des apokryphen Esdras sogar identisch sein.

[3] Bleek-Wellhausen, Einl. (6. Aufl.) S. 540.

sondern im Grunde genommen vielmehr eine ganz neue Uebersetzung des Urtextes. Wie kommt Theodotion, der sonst stets der LXX folgt, dazu, diese beim Buche Daniel beiseite zu lassen, zumal er, wie wir aus seiner sonstigen Uebersetzungsart schliessen können, für solch eine schwierige Aufgabe nicht hinlänglich befähigt war? Nach unserer Annahme hat Theodotion jene zweite griechische Uebersetzung, welche neben der eigentlichen LXX herging, auf Grund des hebräischen Textes einer Revision unterzogen. Um so leichter lässt es sich dann erklären, dass diese von Theodotion nur reformirte griechische Uebersetzung, welche ebenfalls den Namen der LXX führen mochte, ohne weitern Widerspruch bald allgemeine Aufnahme in kirchlichen Kreisen fand, sich einbürgerte und die ursprüngliche alexandrinische Uebersetzung gänzlich ausser Gebrauch setzte. Im andern Falle wird es stets befremdlich bleiben, dass die Reception der theodotionischen Uebersetzung nicht nur nirgends Anstoss erregte, sondern auch nirgends als Neuerung empfunden wurde [1]. Irenäus z. B., welcher Adv. haer. III, 21 (M. VII, 948) die LXX-Uebersetzung für inspirirt ansieht, mit der die Uebersetzung jener zum Judenthum übergetretenen Proselyten (Ἰουδαῖοι προσήλυτοι III, 21) Theodotion und Aquila, Männer, welche gegen das Christenthum polemisch gesinnt sind [2] und für ihn zur Zahl der νῦν μεθερμηνεύειν τολμώντων τὴν γραφὴν gehören, keinen Vergleich aushält, bedient sich dennoch beim Buche Daniel durchgehends der Uebersetzung eines Feindes der Kirche [3], ohne dies mit einem Worte zu erwähnen.

---

[1] Für die Vermuthung Wellhausens (Einl. S. 547), man habe den Daniel in einer nach der hexaplarischen zurecht gemachten Gestalt gelesen, bevor er geradezu durch Theodotion verdrängt wurde, liegt kein Grund vor.

[2] Cf. Is. 7, 14, ΘΑ ἡ νεᾶνις. Iren., Adv. haer. III, 21.

[3] Cf. Hier., Ep. ad. Aug. 112 (M. XXII, 928): „Hominis Iudaei atque blasphemi post passionem Christi“; Praef. com. in Dan. (M. XXV, 493): „Qui utique post adventum Christi incredulus fuit“; Praef. in Iob (M. XXVI, 655): „Iudaizantes haeretici multa mysteria Salvatoris subdola interpretatione celarunt“; Com. in Hab. 3, 13 (M. XXV, 1326): „Isti (Theod. et Sym.) semichristiani iudaice transtulerunt.“

Die „paraphrasirende und irreführende Behandlung des Textes“ [1], von welcher nach der Angabe des hl. Hieronymus (Com. in Dan. [M. XXV, 514]) schon Origenes im 9. Buche seiner Stromata gesprochen hat, war nicht der einzige Grund, warum die Kirche die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel durch die von Theodotion bearbeitete ersetzt hat. Die Bücher Job und Jeremias las man doch nicht nach Theodotions Uebersetzung, welche dem hebräischen Texte conformirt war. — Entscheidend mitgewirkt zur Verdrängung unserer Uebersetzung hat wohl der Umstand, dass die Uebertragung oder vielmehr Auslegung [2] von Dan. 9, 24—27 ganz ungeeignet war für eine Deutung auf die Zeit, in welcher der Messias erschienen war. Deshalb finden wir auch, dass die Apologeten des 2. christlichen Jahrhunderts, wie Justin, welchem sich sicher im Dial. c. Tryph. Gelegenheit bot, die Weissagung anzuführen, „im Banne der Deformation der alten Uebersetzung“ [3], die Stelle nach ihrem Sinne nicht verwerthet haben. Nur als unbewusste Nachwirkung der früher gebrauchten LXX-Uebersetzung ist es begreiflich, wenn weder Cyprian in Test. adv. Iud., noch Lactantius in Inst. IV, 16 sqq. [4], noch Gregorius Nyss. in Test. adv. Iud. [5], während sie andere messianische Weissagungen in Betracht ziehen, des Vaticinium Danielicum nicht Erwähnung thun [6].

Die Substitution der Theodotion-Uebersetzung an Stelle des bereits in einigen Gegenden bekannten Seitengängers der LXX und Vorgängers von Theodotion [7] konnte sich so ohne Aufsehen stillschweigend vollziehen.

Wenngleich diese Erklärungsversuche nur Hypothesen sind, wird man gewiss ihnen nicht alle Beweiskraft absprechen

---

[1] Kaulen, Einl. S. 104.

[2] S. § 14. [3] v. Himpel in DLZ. 1884, S. 610.

[4] Lactanz hängt in seinen Bibelcitaten allerdings meist von Cyprians Test. adv. Iud. ab; s. Bardenhewer, Patrologie S. 211.

[5] Bardenhewer (Patr. S. 276) bemerkt: „Die Ἐκλογαὶ μαρτυριῶν πρὸς Ἰουδαίους sind wohl unecht, jedenfalls interpolirt.“

[6] Vgl. Reusch in TTQ. 1868, S. 540. Knabenbauer, Dan. p. 262 sq.

[7] Mez (a. a. O. S. 21) nennt ihn „Urlucian“.

wollen. Ueberhaupt suchen wir die Kraft dieser ganzen Beweisführung nicht sowohl in dem Ueberzeugenden und Schlagenden jedes einzelnen Beweises als vielmehr darin, dass wir von so vielen Seiten her mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit immer auf dasselbe Resultat hingewiesen werden.

Die Folge der Verdrängung der alexandrinischen Version unseres Buches war, dass sie allmählich ganz in Vergessenheit gerieth. Lange Zeit meinte man sogar, die ursprüngliche LXX zu Daniel sei bis auf Fragmente verloren gegangen.

§ 3. Ueberlieferung des Textes.

Bekanntlich ist die griechische Uebersetzung zu Daniel, welche in den gewöhnlichen Ausgaben der LXX sich findet, nicht die alexandrinische, sondern die Version Theodotions. Erst im vorigen Jahrhundert wurde die ursprüngliche LXX unseres Buches, obwohl bereits Leo Allatius († 1669) auf sie die Aufmerksamkeit hingelenkt hatte, von Jos. Bianchini in einem Minuskelcodex auf der Bibliothek des Cardinals Chigi zu Rom aufgefunden und nach dem Tode des Entdeckers von Simon de Magistris nach einer von Vincentii de Regibus angefertigten Abschrift im Jahre 1772 zu Rom edirt[1]. Dieser Cod. Chis. (R. VII, 45, bei Holmes-Parsons 87), der Handschrift nach wahrscheinlich der calabrischen Kalligraphenschule angehörend, wird seit de Regibus gewöhnlich in das 9. Jahrhundert verlegt[2] und bietet den tetraplarischen Text des Origenes in fehlerhafter Gestalt. Abdrücke dieses Textes veranstalteten J. D. Michaelis (Göttingen 1773) und mit lateinischer

[1] Dan. sec. LXX ex tetraplis Orig. nunc in primum editus e singulari Chisiano codice annorum supra DCCC. Rom. 1772. Vgl. Frid. Field, Orig. Hexapl. quae supersunt II (Oxon. 1867 sqq.), 904 sqq.

[2] J. Mabillon, Mus. Italic. I (Par. 1724), 92. H. B. Swete, The old Test. in Greek III, p. xii. — Nach Tischendorf (Vet. Test. graece iuxta LXX Interpr. ed. IV [Lps. 1869], prol. p. xlviii, n. 3), Vercellone (bei Field l. c. II, 564), denen Bleek-Wellhausen (Einl. [4. Aufl.] S. 588) und Löhr (in ZAW. 1895, S. 76) sich anschliessen, gehört der Codex dem 11. Jahrhundert an.

Uebersetzung und Anmerkungen versehen (Göttingen 1774), in Holland C. Segaar zu Utrecht 1775, welcher zugleich einige Emendationen mit Hilfe des Urtextes versuchte. Der Text ward ausserdem noch nach der Ausgabe von 1772 publicirt von Holmes-Parsons[1], Angelo Mai[2], Ed. Oxoniensis[3], Tischendorf[4], Drach[5]. Obwohl die Handschrift alt ist und keineswegs zu den schlechten gehört, da die Veranlassung zu wiederholtem Abschreiben und somit zu den dadurch bedingten Fehlern aufhörte, weil die Uebersetzung frühzeitig aus dem kirchlichen Gebrauch verschwand, so lag es in der Natur der Sache, dass der nur auf sie gestützte Text zu manchen Zweifeln Anlass gab und der Kritik somit Gelegenheit geboten war, sich zu bewegen[6]. Es konnte ihr deshalb nur höchst erwünscht sein, als Caj. Bugati auf der Ambrosiana zu Mailand die syrohexaplarische Uebersetzung in einer Handschrift, welche etwa ein Jahrhundert jünger war als die Version selbst, auffand und sie mit tüchtigen Anmerkungen versehen im Jahre 1788 veröffentlichte[7]. Durch diese aus dem tetraplarischen Text der LXX geflossene syrische Uebersetzung liessen sich menda

---

[1] Vetus Test. Graece. Oxon. 1798—1827. IV (1818). Die Oxforder Editoren citiren noch ein Manuscript der Chisianischen Bibliothek (= R. VII, 46 [88]). Jedoch ist ihre Nr. 88 nur die Abschrift des Codex, welche Leo Allatius auf Veranlassung des Papstes Alexander VII. angefertigt hat. S. Field l. c. II, 567. 766 sqq. A. Scholz (Comm. über das B. Judith [2. Aufl., Würzb. 1896] S. 198) verkennt den Sachverhalt.

[2] In tom. IV der Edit. des Cod. Vat., gedruckt bereits 1838, herausgegeben von Vercellone (Rom. 1858).

[3] Oxf. 1848.

[4] Vetus Test. Graece iuxta LXX Interpretes. 2. ed., Lips. 1854. — Tischendorf hat keine „altera editio" geliefert, wie Knabenbauer (l. c. p. 46) annimmt, sondern gibt nur eine Reproduction der editio 1772, zum Theil nach der fehlerhaften editio Holmes-Parsons corrigirt.

[5] Bei Migne, Patr. Graec. Orig. opera. VI, 3. Par. 1863 (= M. XVI, 2773 sqq.).

[6] Cf. J. G. Scharfenberg, Specimen animadversionum, quibus loci nonnulli Danielis et interpr. eius vet. . . . illustrantur. Lips. 1774. J. D. Michaelis, Orient. u. exeget. Bibl. IV (Frankf. a. M. 1773), 1—44.

[7] Dan. sec. ed. LXX interpretum ex Tetraplis desumptam ex cod. Syro-estranghelo bibl. Ambrosian. syriace edidit, latine vertit notisque illustravit. Mediol. 1788.

sane multa (Bug.) jener verbessern, und gewann die Sicherheit des griechischen Textes in hohem Masse. Schon das Alter empfiehlt sie, denn nach der Unterschrift wurde sie zu Alexandria im Jahre 617 durch den monophysitischen Bischof Paul von Tellâ im Auftrage des Patriarchen Athanasius von Antiochien angefertigt. Sie ist aber auch gut erhalten, schliesst sich wörtlich, oft sklavisch getreu[1] an ihren Grundtext an und zeigt sich besonders in Angabe der kritischen Zeichen als sehr genau, so dass sich aus ihr die griechische Vorlage bis selbst auf die Partikeln reconstruiren lässt[2].

Auf diese Hilfsmittel gestützt, hat H. Aug. Hahn 1845 eine immerhin brauchbare Handausgabe geliefert[3]. Jedoch fehlte ihm das Material in gesicherter Form, wie auch seine Methode unrichtig war. — Die deuterocanonischen Stücke hat auch O. Fr. Fritzsche in seiner Ausgabe der Libri apocryph. Vet. Test. (Lips. 1871) p. 79—91 mit einzelnen Verbesserungen abgedruckt, während A. Scholz im Com. über das Buch Esther S. c ff. den LXX-Text zu Susanna und im Com. über das Buch Judith S. cxxiv ff. den von Bel und Drache nach der Ausgabe von Tischendorf oder Holmes-Parsons gibt.

In neuerer Zeit wurde eine photolithographische Ausgabe des Cod. syr.-hex. Ambros. veranstaltet von A. M. Ceriani in den Monumenta sacra et profana... bibl. Ambr. P. VII (Mediol. 1874), wie auch eine sehr getreue Reproduction des Cod. Chis. auf Veranlassung Vercellones von dem Basilianer Jos. Cozza in Sacrorum Bibliorum vetustiss. fragm. gr. et lat. P. III (Rom. 1877) veröffentlicht wurde. Zu den beiden letzten Ausgaben von Tischendorfs Vet. Test. graece iuxta LXX interpr. (VI 1880 und VII 1887) hat E. Nestle in den höchst sorgfältig gearbeiteten Collationen die Textausgabe Cozzas mit dem von

---

[1] Vgl. jedoch Löhr in ZAW. 1896, S. 26.

[2] Ueber die Grundsätze, nach denen das Danielbuch ins Syrische übertragen ist, s. Löhr a. a. O. S. 193 ff.

[3] Δανιηλ κατα τους εβδομηκοντα. E cod. Chis. post Segaar. edidit, sec. versionem syriaco-hexaplarem recognovit, annotationibus criticis et philologicis illustravit H. A. Hahn. Lips. 1845.

Tischendorf gebotenen Text verglichen. Nach Cozzas kritischer Ausgabe unter Vergleichung mit Cerianis Musterausgabe des Syro-hex. Ambr. gab Swete (l. c. III [1894], 498 ff.) den LXX-Text heraus und stellte ihm Seite für Seite den der Theodotion-Uebersetzung gegenüber [1].

Bei alle dem bleibt der LXX-Text des Buches Daniel noch immer an vielen Stellen unsicher. Aus den Vätercitaten, besonders bei Hieronymus und Theodoret, kann man immerhin einige Schäden des Textes zu heilen versuchen oder doch als solche bezeichnen. Die Ausbeute ist jedoch gering, da wir uns eben bei keinem Zeugen auf völlig gesichertem Boden bewegen. Anhaltspunkte, die sich im Texte selbst finden, z. B. allgemein giltige Gesetze des Gedankens und der Sprache, müssen mit Vorsicht und Umsicht gebraucht werden, wenn nicht allerlei Willkür Thür und Thor geöffnet werden soll. Das textkritische Material dürfte wohl keiner Erweiterung fähig sein [2]. Es scheint deshalb nicht zu gewagt zu sein, die LXX-Uebersetzung des Buches Daniel zu einer Vergleichung mit dem massorethischen Text heranzuziehen. Man wird es nicht verschmähen, was mit den vorhandenen Mitteln sich erreichen lässt.

[1] Eine genaue Vergleichung zwischen dem griechischen Text der LXX im Codex Chis. und der syro-hexaplarischen Uebersetzung im Codex Ambros. stellte neuerdings an Löhr in ZAW. 1895, S. 75 ff. 193 ff.; 1896, S. 17 ff. Vgl. ausserdem die Annotationes bei Bludau (l. c. p. 44 sqq.).

[2] Der Codex Marchalianus der Vaticanischen Bibliothek (6. Jahrh.) (= XII Parsons) hat bei dem Buche Daniel die Ueberschrift: Δανιὴλ κατὰ θεοδοτιῶνος; vielleicht enthielt er auch Δαν. κατὰ ο'. „Haec nobis orta est opinio ex natura codicis et ex notula illa apposita“ (Cozza l. c. p. xv). Die letzten Blätter des Codex fehlen.

Zweiter Theil.

Verhältniss der Uebersetzung zum massorethischen Text.

§ 4. Charakter der Uebersetzung im allgemeinen.

Wenn wir eine Version als kritisches Hilfsmittel benutzen wollen, müssen wir zunächst den Charakter ihrer Uebersetzungsart untersuchen. Die LXX-Uebersetzungen der einzelnen Bücher des Alten Testamentes sind von verschiedenen und sehr verschieden befähigten Dolmetschern angefertigt, welche nicht mit denselben hermeneutischen Principien an ihre Aufgabe herantraten, so dass auch der Werth und Charakter der Uebersetzungen ein sehr verschiedener ist [1]. Von ängstlicher Wörtlichkeit und steifster Nachahmung der hebräischen Wortstellung bis zur grössten Freiheit, von bewunderungswürdiger Befähigung bis zur krassesten Stümperei haben wir so ziemlich alle Spielarten vertreten. Die erste Stelle nimmt unbedingt ein die Uebersetzung des Pentateuchs, die wir sozusagen zum Massstab der minder gelungenen Abschnitte nehmen können. Auch die für die Gemeinde so wichtigen Psalmen sind noch als ein gelungenes Werk zu bezeichnen. Zu den mit peinlicher Wörtlichkeit behandelten Büchern gehören unter andern Chronik, Hoheslied, Prediger, während mehrere der Propheten und Hagiographen sehr dürftig, bisweilen äusserst mangelhaft übersetzt sind.

Zu den am willkürlichsten übersetzten Büchern wird gewöhnlich das Buch Job gerechnet. Der Vertent desselben ist jedoch an Willkür „noch weit vom Uebersetzer Daniels über-

[1] S. die umfassende Literaturangabe bei Strack, Einl. S. 186.

boten worden"[1], dessen Arbeit „die letzte Stelle einnimmt"[2]. Fast alle Beurtheiler[3] der alexandrinischen Danielübersetzung machen dem Uebersetzer zum Vorwurf Willkür, Unkenntniss, Tendenzkrämerei, Fälschung u. s. w. Nöldeke[4] nennt ihn einen „Pfuscher", und Field bemerkt[5]: „Danielem ab Alexandrino absurde conversum esse", obgleich die Uebersetzung so beschaffen sei, „ut nulla manu medica ad Ecclesiae usus accommodari possit." — Andererseits kann man dem Uebersetzer „das Streben nach Schönheit und Reinheit des Ausdrucks"[6] nicht absprechen.

In der That scheinen die zahlreichen Abweichungen vom Grundtext, welche die Uebersetzung darbietet, und welche theils in Abänderungen einzelner Ausdrücke und Wendungen, theils in Verkürzungen und Weglassungen, theils in Texterweiterungen bestehen, das harte Urtheil zu rechtfertigen, welches fast alle Beurtheiler der Version über den Autor fällen: er habe mit souveräner Willkür seiner Vorlage gegenübergestanden. Nur wenige, wie J. D. Michaelis[7], Leonh. Bertholdt[8], J. G. Eichhorn[9], C. Segaar[10], E. F. K. Rosenmüller[11], von neuern B. Neteler[12],

---

[1] Kaulen, Einl. S. 104.

[2] Aem. Schöpfer, Gesch. des A. T. mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniss von Bibel und Wissenschaft (2. Aufl., Brixen 1895) S. 549.

[3] Die Literatur über das Buch Daniel findet sich vollständig verzeichnet bei O. Zöckler, Der Prophet Daniel (Bielefeld-Lpz. 1870) S. 45 ff. Cornely, Introd. II, 2, 513 sqq. Knabenbauer, Comm. p. 57 sqq. van Lennep a. a. O. S. XII ff. Behrmann a. a. O. S. XLI ff.

[4] GGA. 1865, S. 577. [5] L. c. p. XXXIX.

[6] H. A. Chr. Hävernick, Comm. über das Buch Dan. (Hamburg 1832) S. XLVI. Vgl. C. F. Keil, Lehrb. der hist.-krit. Einl. in die Schriften d. A. T. (3. Aufl., Frankf. a. M. 1873) S. 467 f. E. B. Pusey, Daniel the prophet. (Oxf. 1865) p. 376 f.

[7] A. a. O. S. 18 ff.

[8] Dan. aus dem Hebr.-Aram. neu übers. u. erklärt (Erl. 1806 ff.) S. 93. 130 ff. 138 ff.

[9] Einl. in das A. T. III (2. Aufl., Reutlingen) S. 372 ff.

[10] L. c. p. 19.

[11] Scholia in V. T. tom. X Dan. (Lips. 1832), p. 31 sq.

[12] Gliederung des B. Dan. (Münster i. W. 1870) S. 20.

H. Cornill[1], Bevan[2], Behrmann[3], v. Gall[4], scheinen sich vom Banne dieses Urtheils ein wenig frei gemacht zu haben, wenn sie mit dem Uebersetzer nicht allzu strenge ins Gericht gehen, sondern manches zu seiner Entschuldigung und Entlastung beibringen.

Wenn wir im allgemeinen die Arbeit des Alexandriners betrachten und nur eine oberflächliche Vergleichung zwischen ihr und dem massorethischen Text anstellen, so finden wir, dass in der Uebersetzung nicht in allen Theilen des Buches eine und dieselbe Methode eingehalten ist. In Kap. 1 und 2 gibt der Alexandriner eine klare Uebersetzung mit geringfügigen Varianten; im Anfang von Kap. 3 werden die Discrepanzen schon häufiger. In Kap. 4—6 weicht der griechische Text von unserem aramäischen derartig ab, dass es sich nicht mehr um variae lectiones, sondern um zwei selbständige Erzählungen desselben Inhaltes zu handeln scheint. Der Uebersetzer scheint in diesen Kapiteln ganz frei mit dem Texte geschaltet zu haben, bald erweiternd[5], wie 4, 7—9. 16. 24^{b}. 28. 30^{bc}. 34^{c}; 5, 4. 6. 30; 6, 18. 20 (21). 23 (24). 27 (28). 28 (29), bald kürzend, wie 3, 31 ff.; 4, 3—7. 11—13. 33; 5, 1. 2. 3. 10. 11. 13 ff. 17 ff. 24 ff.; 6, 8. Unglaublich ist die Willkür, welche hier herrscht; ohne rechten Grund scheint der Uebersetzer sich bald in der Rolle eines Interpreten, bald in der eines Paraphrasten, bald in der eines Epitomators gefallen zu haben[6]. In Kap. 7—12 hinwieder schliesst sich die Uebersetzung ziemlich genau an den Urtext an. — Ausserdem finden sich in der Uebersetzung Stücke, für welche wir ein hebräisches oder aramäisches Original nicht mehr aufweisen können: das Gebet des Azarias 3, 24 ff., der Lobgesang der drei Jünglinge 3, 51 ff., die Geschichte von der Susanna Kap. 13, von Bel und dem Drachen Kap. 14.

---

[1] Die siebzig Jahrwochen Daniels (Königsberg 1889) S. 3 ff.

[2] A. a. O. [3] A. a. O.

[4] Die Einheitlichkeit des B. Dan. (Giessen 1895) S. 48 ff.

[5] Ich citire nach der Ed. Swete.

[6] Bevan (l. c. p. 46): „In chapters III to VI the original thread of the narrative is often lost in a chaos of accretions, alterations and displacements."

Wenn auch schwierig, so dürfte es doch nicht uninteressant sein, einmal eine genauere Vergleichung zwischen der LXX-Uebersetzung und dem massorethischen Texte des Buches Daniel anzustellen, um auf diesem Wege eine unbefangene und gerechte Würdigung des Verhältnisses beider anzustreben. Freilich ist das Feld ein derartiges, dass sein Anbau grosse Sachkenntniss und äusserste Vorsicht fordert. Selbstverständlich fühlt man sich bei der Untersuchung auf Schritt und Tritt durch den confusen Zustand des griechischen Textes gehemmt, aber eine wesentliche Verbesserung desselben lässt sich nicht erwarten, und auch die Benutzung in der jetzigen Gestalt führt zu allerlei kleinern und grössern Entdeckungen [1]. „Man kann auch mit zweischneidigen Messern ohne Gefahr operiren, wenn man nur weiss, dass sie zweischneidig sind, und sie vorsichtig benutzt.“ [2]

Wenn dergleichen Untersuchungen auch kleinlich zu sein scheinen und mitunter übergehen in Wortklauberei und spitzfindige Subtilitäten, so liefern sie doch weitere Bausteine für die Geschichte des massorethischen Textes wie der alexandrinischen Uebersetzung. „Wenn wir dem Buchstaben unsere Mühe und unsere Sorgfalt zuwenden, schaffen wir doch für den Geist.“ [3]

Um zur Klarheit über das Verhältniss der LXX-Uebersetzung zum massorethischen Text zu kommen, empfiehlt es sich, zunächst jene Kapitel näher zu untersuchen, bei deren Wiedergabe der Alexandriner sich mehr in den Grenzen erlaubter Frei-

---

[1] de Lagarde geht wohl zu weit, wenn er (NGGW. 1891, S. 507) Verwahrung dagegen einlegt, das Buch Daniel schon jetzt in den Kreis der Untersuchungen zu ziehen: „Welchen Umfang dieses Buch hatte, weiss noch niemand, auch ich nicht. Welchen Text es hatte, weiss ebenfalls niemand, auch ich nicht.“

[2] J. Wellhausen, Der Text der Bücher Sam. S. 4.

[3] H. Cornill, Das Buch des Proph. Ezech. (Lpz. 1886) S. v. Vgl. Franzelin (De divina Trad. et Script. [ed. 2, Rom. 1875] p. 566): „Ut iam Bellarminus indicavit Lucae Brugensi, laude digni sunt viri docti, qui scientia ceterisque praesidiis satis comparati suam conferunt operam ad genuinas lectiones in minutissimis quibuscumque explorandas et stabiliendas.“

heit hält (Kap. 1—3 [1], 7—12), dann jene Abschnitte, in denen er bei seiner Arbeit das Mass der Freiheit weit überschritten hat und rein willkürlich zu verfahren scheint (Kap. 3, 98 bis Kap. 7), endlich noch in den Kreis der Betrachtung die Zusätze in Kap. 3, 13 und 14 zu ziehen, welche im massorethischen Texte sich nicht vorfinden [2].

I. Die Uebersetzung von Kapitel 1—3 und 7—12.

§ 5. Die Methode der Uebersetzung.

„Eine Uebersetzung, welche als Ideal gelten will, hat das Original zu vertreten“ [3], denn ihr Zweck ist, mit den Gedanken des Originals bekannt zu machen. Als leitende Gesichtspunkte für die Beurtheilung einer Uebersetzung kann man hinstellen: treue, aber nicht geistlose, sklavische Wiedergabe und stilistische Abrundung [4]. Gelten diese Regeln im allgemeinen für jede Uebersetzung, so werden sie erst recht Anwendung finden bei einer Uebersetzung aus dem Hebräischen. Einförmig und kunstlos schreitet die hebräische Darstellung fort; der Uebersetzer wird deshalb bemüht sein müssen, Leben und Mannigfaltigkeit in seine Arbeit hineinzubringen, dabei aber alles zu vermeiden haben, was die Gedanken und Vorstellungen des Urtextes verrücken könnte.

---

[1] In Kap. 3 sind die Abweichungen der Uebersetzung vom massorethischen Text nicht von der Art, dass sie denen in Kap. 4—7 gleichgestellt werden können.

[2] Einige dankenswerthe Anfänge zur Untersuchung über den literarischen Charakter unserer Uebersetzung sind gemacht worden von den oben genannten Herausgebern des Textes, wie von einzelnen Commentatoren des Buches Daniel, wie Hävernick S. xliv ff., v. Lengerke S. cl, Pusey p. 378 ff. 624 ff., Knabenbauer p. 45 sqq., Bevan p. 43 sqq., Behrmann S. xxix ff. Vgl. noch Michaelis, Or. Bibl. IV, 1—44; Eichhorn a. a. O. II, 372 ff.; Zündel a. a. O. S. 176 ff. — Ueber die Literatur zu Dan. 9, 24—27 s. weiter unten § 14.

[3] Kihn a. a. O. S. 195.

[4] S. die principielle Erörterung über die Natur einer Uebersetzung bei Kaulen, Geschichte der Vulgata (Mainz 1868) S. 86 ff.

Lassen wir nun im allgemeinen die griechische Uebersetzung von Kap. 1—3 und 7—12 Revue passiren, so nehmen wir wahr, dass sie eine gewisse Eleganz und Kunst der Darstellung nicht verläugnet. Sie ist im ganzen treu und sorgfältig gearbeitet, jedoch ist mehr dem Sinn als dem Buchstaben Rechnung getragen. Hauptsächlich sehen wir diese Methode in Kap. 1, 2, 3, 7 befolgt. Die Uebersetzung verräth hier im ganzen das Bestreben, dem Genius der griechischen Sprache gerecht zu werden und bei erlaubter Freiheit der Wiedergabe die Vorlage auf einen wirklich griechischen Ausdruck zu bringen. In der Uebertragung von Kap. 8—12 andererseits schliesst sie sich durchgehends eng an den hebräischen Wortlaut an, mitunter so eng, dass sie, wie in Kap. 11, für uns kaum anders als durch Retroversion verständlich ist und für einen gebildeten Hellenen fast ungeniessbar gewesen sein muss.

Worin lag wohl der Grund für Anwendung dieser verschiedenartigen Methoden?

Zunächst bot wohl der Inhalt von Kap. 8—12 dem Verständniss des Uebersetzers nicht geringe Schwierigkeiten. Die hier gebotenen Prophetien gehören zu den schwierigsten und dunkelsten Weissagungen des Alten Testamentes, welche selbst von uns, die wir die Erfüllung sehen, nur in aenigmate geschaut werden und zum Theil für immer dunkel bleiben werden. Es findet sich in ihnen eine Bestimmtheit der Vorhersagung auch ganz specieller Begebenheiten, wie wir sie in dem Grade bei keinem andern Propheten antreffen[1]. — Dazu kommt, dass die hebräische Sprache in der Zeit, als der Uebersetzer an seine Arbeit ging, entweder schon todt oder doch im Absterben begriffen war[2]. Schon andere haben auf die aramaisirende Denkweise des Uebersetzers hingewiesen[3]. Die Thatsache

[1] Vgl. §§ 12. 14.

[2] E. Kautzsch, Grammatik des Bibl. Aram. (Lpz. 1884) S. 4 ff. Arn. Meyer, Jesu Muttersprache (Freib. 1896) S. 35 ff.

[3] Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache u. Schrift (Lpz. 1815) S. 78 f. Frankel, Vorstudien S. 201. G. Bickell, De indole ac

nämlich, dass der Uebersetzer hebräischen Stämmen, deren Bedeutung sich oft schon dem Zusammenhang aufdrängt, die meist weniger passende aramäische Bedeutung des gleichen oder ähnlichen Stammes unterschiebt (vgl. 8, 2. 11; 11, 16. 24. 45; 12, 2, 4)[1], berechtigt uns zu dem Schlusse, dass das aramäische Sprachgut in seinem tiefsten Bewusstsein fester wurzelte als das rein hebräische, mit andern Worten, dass das Aramäische neben dem Griechischen seine eigentliche Muttersprache war, während das Hebräische eine „nicht gerade auf gelehrtem Wege, aber immerhin auch nicht auf dem Markte des Lebens in lebendigem Gespräch, sondern durch das Mittel des Auges angeeignete Sprache war"[2]. Mit Rücksicht hierauf können wir uns nicht wundern, wenn die Wiedergabe der hebräisch geschriebenen Kapitel unseres Buches dem Vertenten einige Schwierigkeit bereitete. Die Wörtlichkeit, soweit sie vorhanden ist, darf deshalb nicht so sehr auf diplomatische Genauigkeit oder auf religiöse Scrupulosität und Treue[3] zurückgeführt werden, sondern ist vielmehr entsprungen aus bewusster oder beabsichtigter Verzichtleistung auf besseres Griechisch, weil der hebräische Text dem Uebersetzer zum Theil unverständlich war, wogegen er im aramäischen Idiom sich mehr zu Hause fühlte und die Bedeutung der Worte wie das Gefüge und den Zusammenhang der Sätze durchschaute. In Summa kann man sagen: das Leichte ist meist gut, das Schwere mangelhaft übertragen.

§ 6. Frei übersetzte Stellen.

Die wörtliche Uebersetzung gibt gewöhnlich nur eine Art Schattenriss von dem Urbild, ohne Farben und ohne Leben. Dem hl. Hieronymus, um nur diesen genialen Uebersetzer an-

ratione vers. Alex. in interpretat. l. Iob (Marb. 1863), p. 18. A. Scholz, Die alex. Uebersetzung des Buches Isaias (Würzb. 1880) S. 12.

[1] S. darüber § 12.

[2] K. A. Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner. Dissert. (Halle 1882) S. 10.

[3] O. Thenius, Die Bücher Samuels (2. Aufl., Lpz. 1864) S. xviii.

zuführen, besitzt die Form dem Inhalt gegenüber nicht Werth genug[1], um auf buchstäbliche Wiedergabe Anspruch machen zu können. „Ad sensum potius verborum quam ad verba attendere"[2], ist sein Grundsatz. Wir würden es deshalb auch dem alexandrinischen Uebersetzer keineswegs verdenken, wenn er uns das mot-à-mot erspart und frei von unbeholfener Pedanterie der Studirstube den hebräischen Text in griechischer Fassung und griechischem Colorit wiedergegeben hätte.

Niemand wird dem Uebersetzer Freiheiten wehren[3], welche er lediglich zu seiner Bequemlichkeit anwendet, sobald weder Sinn noch Kraft des Originals darunter leiden. Die lautliche, lexikalische und syntaktische Entwicklung des Griechischen weicht in wesentlicher Beziehung von der anderer Sprachen, zumal von der hebräischen, ab[4]. Bildliche Ausdrücke, schmückende Beiwörter dulden häufig keine buchstäbliche Wiedergabe; ein concentrirter Ausdruck lässt sich in seine Bestandtheile auflösen, ein Paar von Haupt- bezw. Zeitwörtern durch Verbindung des einen mit einem Eigenschaftswort bezw. Umstandswort ersetzen und eine Reihe von analogen Veränderungen vornehmen, deren Grundcharakter die Vertauschung ist. Es würde deshalb sehr verkehrt sein, aus einer derartigen Uebersetzung, welche mehr den Sinn als die Form des Satzes in Betracht zieht, Rückschlüsse auf die Vorlage zu machen.

---

[1] Vgl. Horat., De art. poet. v. 133 sq.: „Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres." Galen (De simpl. medic. l. 9, p. 121, ed. Bas.) bezeichnet die σαφήνεια als τῆς ἑρμηνείας μόνη ἀρετή.

[2] Ep. ad Pam. 57, 6 (M. XXII, 572). Vgl. Ep. ad Pam. 5, 11 (M. XXII, 571. 577); Ep. ad Sun. et Fret. 29 (M. XXII, 847). W. Nowack, Die Bedeutung des Hier. für die alttest. Textkritik (Gött. 1875) S. 18. G. Hoberg, De s. Hier. ratione interpretandi. Bonn 1886. Kaulen, Einl. S. 137 ff.

[3] Die dem Uebersetzer zustehende Freiheit darf nicht in der Weise eingeschränkt werden, wie es Vollers (a. a. O.) und Jacob (a. a. O.) dem Uebersetzer des Dodekapropheton und des Buches Esther gegenüber thun.

[4] De Wette-Schrader (Lehrb. der hist.-krit. Einl. in d. can. u. apokr. Bücher d. A. T. [8. Aufl., Berl. 1869] S. 499) nennt die Schreibart des Buches Daniel „theils nachlässig, unbeholfen, undeutlich, theils kostbar und gesucht".

Im allgemeinen gesprochen, müssen die aus dem Aramäischen übertragenen Kapitel 2, 3, 7 als der bessere Theil der Uebersetzung gelten. Der Sinn des Originals ist in ihnen oft recht geschickt und gewandt wiedergegeben, so dass weder die ursprüngliche Wortform noch der Genius der griechischen Sprache um ihr Recht gekommen sind. Der Alexandriner übersetzte ja hier aus einer ihm geläufigen Sprache [1], während er bei Uebertragung der hebräischen Kapitel 8—12 sich vom Original beherrschen liess, wenn er sich bei dem Mangel an genauerer Kenntniss des Hebräischen von einer mehr wörtlichen Uebersetzung nicht losmachen konnte.

Ist es auch für den Zweck der Restruction der hebräischen Vorlage am erwünschtesten, wenn die Uebersetzung so mechanisch und unbeholfen wie möglich lautet, so dürfen wir denn doch niemals bei der Beurtheilung derselben aus dem Auge verlieren, dass der Vertent nicht die Absicht hatte, uns ein Hilfsmittel zur Vornahme kritischer Operationen zu liefern, sondern nur durch seine Arbeit den Inhalt des Originals den der Sprache Unkundigen erschliessen wollte. Im folgenden führe ich die Stellen an, an welchen der Uebersetzer den Text frei, aber gewöhnlich zutreffend wiedergibt [2].

1, 2 εἰς Βαβυλῶνα [3]. — τῶν ἱερῶν σκευῶν τοῦ κυρίου. — ἀπηρείσατο αὐτὰ ἐν τῷ εἰδωλείῳ αὐτοῦ [4]; vgl. 3 Esdr. (LXX 1 Esdr.) 2, 10. — 4 ὥστε εἶναι scil. ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ βασιλέως = zum Hofdienst. — 5 καὶ δίδοσθαι αὐτοῖς ἔκθεσιν [5] ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως καθ' ἑκάστην

---

[1] v. Gall (a. a. O. S. 123) scheint es in Frage zu ziehen, ob schon dem Uebersetzer das Buch Daniel in zwei Sprachen vorgelegen habe; der ganze Charakter der Uebersetzung spricht dafür.

[2] Die Nachweise können auf keine grössere Zuverlässigkeit Anspruch machen, als der Zustand des griechischen Textes erlaubt.

[3] Vgl. 2 Par. 36, 7. Ueber ארץ־שׁנער Θ Σεννάρ = Shingir, Shumir. S. Fr. Hommel, Gesch. Babyl. u. Assyriens (Berl. 1885) S. 220 f. KAT. S. 19. 38. ZK. II, 419. Nach J. Halévy (REJ. XIII [1886], 15): „Contracté de (ים)שׁני־ער ‚Deux Villes‘, ou Dipolis!“

[4] „Vortrefflich LXX“ (Häv. z. d. St.).

[5] Hesych. ἔκθεσις = ἔκθεμα i. q. ὀφειλή, νομοθεσία, pars statuta, portio. J. Fr. Schleusner, Nov. Thes. phil. crit. Vet. Test. II T.

ἡμέραν [1]. Segaar (p. 4) vermuthet, der Text in der LXX sei gefälscht, vermag aber nicht eine Emendation vorzuschlagen. Der Uebersetzer construirte den Satz als abhängig von ויאמר v. 3 und gab den Sinn wieder. — 9 τιμὴν καὶ χάριν = Gegenstand der Gunst und des Mitleids (Behrmann). — 10 ἀγωνιῶ ... ἵνα μή (Θ μή ποτε). Viele übersetzen das Hebräische: ich fürchte ..., denn warum (soll sehen ...). Jedoch אשׁר ist nicht = יען אשׁר = denn, sondern in Verbindung mit למה steht es wie שׁלמה Cant. 1, 7 (μήποτε) aramaisirend [2] für פן nach den Verbis timendi. — 10 συντρεφομένους ὑμῖν νεανίας. — κινδυνεύσω τῷ ἰδίῳ τραχήλῳ [3]. — 13 καὶ ἐὰν φανῇ ἡ ὄψις ἡμῶν διατετραμμένη παρὰ τοὺς ἄλλους νεανίσκους; מריבנו sing. [4] Θ αἱ εἰδέαι ἡμῶν. — καθὼς ἐὰν θέλῃς = תראה „im Uebergang zu: für nöthig und wünschenswerth erachten" [5]. — 14 καὶ ἐχρήσατο αὐτοῖς τὸν τρόπον τοῦτον, oder gelesen ויעשׂה? Vgl. v. 13; Gen. 26, 29 ὃν τρόπον ἐχρησάμεθά σοι = עשׂינו עמך. — 15 ἡ ἕξις τοῦ σώματος κρείσσων τῶν ἄλλων νεανίσκων = sie waren voller an Fleisch (בריאי בשׂר) als alle die Jünglinge; κρείσσων = גבר? [6]; eher für בריאי gelesen רָאִי, vgl. 3, 92 (25) רֵו (für ראי) ὅρασις, 2, 31 πρόσοψις. — 17 καὶ τῷ Δανιὴλ ἔδωκε σύνεσιν ... ἐν ... Ohne Grund Hahn = ולדניאל הבין. — 19 καὶ ἦσαν (ויעמדו), oder ist nach 2, 2 mit Bevan (p. 42)

Lps. 1820 s. h. v. F. W. Sturz, De dialecto Maced. et Alex. (Lps. 1808) p. 165.

[1] Vgl. 1 Par. 16, 37 (τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν). 3 Reg. 10, 25. 2 Par. 9, 24 (τὸ κατ' ἐνιαυτὸν ἐνιαυτῷ).

[2] Nach Driver (Einl. in d. Literatur d. A. T. [5. Aufl., übers. von Rothstein, Berl. 1896] S. 510, Anm. 1) stammt die Wendung von einem Schriftsteller, „der aramäisch dachte und dann von dem aramäischen Ausdruck einen Bestandtheil nach dem andern in ein nie gesprochenes Hebräisch übertrug". — Esdr. 7, 23 LXX μήποτε = די למה; 4, 42 = למה. S. K. § 69, 10. Nöldeke, Syr. Gram. (Lpz. 1880) § 373.

[3] ἴδιος für das Pronomen possess. Vgl. LXX Gen. 47, 18. Deut. 15, 2. Prov. 6, 2; 13, 8; 16, 23. S. Deissmann, Bibelst. S. 120. — „Rem bene expresserunt LXX" (Knabenbauer l. c. p. 73).

[4] S. GesK. § 93, 3, 3. E. König, Lehrgeb. der hebr. Sprache II, 1 (Lpz. 1895), § 62, 2 c. — Scharfenberg (l. c.) liest falsch מראהם.

[5] Behrmann a. a. O. S. 5. Zur Bedeutung s. NhWb. IV, 404.

[6] So HRedp. p. 785.

ἔστησαν zu corrigiren? Vgl. jedoch 1, 4. — ἐν τοῖς σοφοῖς, steigernd für „unter allen" sc. Jünglingen.

2, 1 συνέβη [1] εἰς ὁράματα [2] καὶ ἐνύπνια ἐμπεσεῖν τὸν βασιλέα = Nabuchodonosor träumte Träume; vgl. 10, 4 καὶ ἐγένετο τῇ ἡμέρᾳ... καὶ ἐγὼ ἤμην. — καὶ ὁ ὕπνος αὐτοῦ ἐγένετο ἀπ' αὐτοῦ = und sein Schlaf war dahin für ihn [3], d. i. um seinen Schlaf war es geschehen [4]. — καὶ ταραχθῆναι ἐν τῷ ἐνυπνίῳ αὐτοῦ, genauer V. 3 ἐκινήθη μου τὸ πνεῦμα. — 3 ἐπιγνῶναι οὖν θέλω τὸ ἐνύπνιον; θέλω zugesetzt „ut sensus commodus utcumque efficeretur" (Scharfenberg p. 16). — 5 παραδειγματισθήσεσθε [5] καὶ ἀναληφθήσεται ὑμῶν τὰ ὑπάρχοντα εἰς τὸ βασιλικόν [6] = ihr sollt in Stücke zerhauen werden und eure Häuser in Misthaufen verwandelt werden; anders 3, 96 (29), siehe weiter unten. — 6 δηλώσατέ μοι τὸ ἐνύπνιον καὶ κρίνατε. — 9 θανάτῳ περιπεσεῖσθε. Hat der Alexandriner die compositio verborum nicht verstanden? (Hahn p. 6.) Jedoch דת ist das königliche Decret, dessen V. 5 Erwähnung geschieht [7]. — 10 ὁ ἑώρακε = מלה, vgl. V. 26. — 12 ἐξαγαγεῖν sc. εἰς ἀποκέντησιν Os. 9, 13; vgl. 2, 18 ἐκδοθῶσι... εἰς ἀπώλειαν, 24ᵃ ἀποκτεῖναι, 24ᵇ ἀπολέσῃς, 13, 44 ἐκείνης ἐξαγομένης ἀπολέσθαι. — 13 καὶ ἐδογματίσθη πάντας ἀποκτεῖναι [8].

---

[1] Durch die Verbindung mit συμβαίνω wird das betreffende Factum schärfer hervorgehoben und bemerkbarer gemacht. Vgl. Fritzsche-Grimm, Kurzgef. Handb. zu den Apokr. d. A. T. IV (Lpz. 1857), 65 (zu 2 Makk. 3, 2).

[2] Plural der Unbestimmtheit; Θ ἐνύπνιον. Zöckler (Dan. S. 58) schreibt falsch der LXX den Singular zu.

[3] Für על wäre מעל zu erwarten, doch steht על geradezu für ל. Cf. 6, 19.

[4] S. Knabenbauer l. c. p. 78. Zöckler (a. a. O. S. 58): „Richtig LXX." Nach P. Haupt (in KAT. S. 502) = Traum, assyrisch šuttu.

[5] Vgl. Gellius (Noct. Attic. VII [VI] [ed. Hertz, Berl. 1883], 14): „Tertia ratio vindicandi est, quae παράδειγμα a Graecis nominatur, cum poenitio propter exemplum necessaria est, ut ceteri a similibus peccatis, quae prohiberi publicitus interest, metu cognitae poenae deterreantur. Idcirco veteres quoque nostri exempla pro maximis gravissimisque poenis dicebant."

[6] 2 Makk. 3, 13: Ἔλεγεν εἰς τὸ βασιλικὸν ἀναλημπτέα ταῦτα εἶναι.

[7] Vgl. Esth. 4, 11 (οὐκ ἔστιν αὐτῷ σωτηρία = hebräisch: ein Gesetz gilt, dass man ihn tödte). [8] S. K. § 76, 3.

— 14 ᾧ προσέταξεν ἐξαγαγεῖν. — 18 καὶ τιμωρίαν (רחמין) ζητῆσαι. — 23 τοῦ δηλῶσαι τῷ βασιλεῖ πρὸς (S. κατὰ) ταῦτα; πρὸς τ. = כל־קבל דנה V. 24? So Segaar, Hahn; es ist wohl Umschreibung von מלה, wie V. 7 πρὸς ταῦτα dem פשרה entspricht. כל־ק" 2, 10; 3, 7; 6, 9 (10) = LXX δέ. — 27 (τὸ μυστήριον), ὃ ἑώρακεν ὁ βασ. — 30 ἃ ὑπέλαβες τῇ καρδίᾳ σου. — 35 ὥστε μηδὲν καταλειφθῆναι ἐξ αὐτῶν. — καὶ ἐπάταξε, s. Schleusner s. v.; besser die Lesart ἐπλήρωσε[1]. — 38 ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ ἀπὸ ἀνθρώπων, Θ ὅπου κατοικοῦσιν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, vgl. ἄνθρωπος = בן אדם, LXX Is. 56, 2, Prov. 15, 11. — 43 συμμιγεῖς ἔσονται εἰς γένεσιν. — 45 ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. — 46 θυσίας καὶ σπονδὰς ποιῆσαι[2]. — 48 ἐπὶ τῶν πραγμάτων (מדינת) τῆς Βαβυλωνίας; es ist nicht nöthig, mit Hahn πραγμ. = עבידת zu setzen; vgl. V. 49.

3, 8 διέβαλον τοὺς Ἰουδαίους = אכלו קרציהון[3]; vgl. 6, 24 οἱ καταμαρτυρήσαντες τοῦ Δαν. — 12 οὐκ ἐφοβήθησάν σου τὴν ἐντολήν, „bene interpretantur LXX" (Scharfenberg p. 108). — τῷ εἰδώλῳ σου, vgl. V. 14 צלם. — 22 ὑπὲρ τὸ πρότερον ἑπταπλασίως (יתירה), Explication aus V. 19. — 22^b. 23 stimmen wohl inhaltlich mit dem massorethischen Text überein, zeigen aber, abgesehen von der Inversion[4] (aram. 22^b = LXX 23, aram. 23 = LXX 22^b), formell mancherlei Verschiedenheiten. Die Metathesis in der Version ist in dem Zusammenhang nicht unpassend. Die Anschaulichkeit und Umständlichkeit des griechischen Textes wie die Einfachheit des Satzbaues (καὶ—καὶ—καὶ) könnte den Schluss auf eine aramäische Vorlage nahelegen, doch lässt sich keine Sicherheit darüber gewinnen. — 94 (27) οὐχ ἥψατο τὸ πῦρ τοῦ σώματος[5] αὐτῶν. — 95 (28) τὴν γὰρ προσταγὴν . . . ἠθέτησαν (שׁנּיו)[6]. — 96 (29) οὕτως = כדנה „wie dieser" oder „auf solche

[1] Vgl. Bludau l. c. p. 48.

[2] Vgl. Knabenbauer (l. c. p. 99): „Voces in textu et verbum libare נְסַךְ vocabula sunt sacrificialia." S. Bevan l. c. p. 77. Bei HRedp. (p. 665) muss es bei θυσία statt 4 = מנחה heissen 5 = ניחח.

[3] S. über die Ausdrucksweise NhWb. I, 74; IV, 389.

[4] Bludau l. c. p. 50. [5] Q. sing., Kt. plur.

[6] Vgl. Esdr. 6, 11. Is. 24, 5 (חָלַף). Θ 95 wörtlich: καὶ τὸ ῥῆμα . . . ἠλλοίωσαν.

Weise" [1]; vgl. 2, 10. Jer. 10, 11. Esdr. 5, 7; 9, 7. — 96 (29) πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσαι φυλαὶ καὶ πᾶσαι γλῶσσαι; im massorethischen Text steht hier der Singular, sonst immer der Plural, wie 3, 31; 5, 19; 6, 26. — 97 (30) ἐξουσίαν δούς = הצלח, prägnant für „gab Gedeihen und grosse Macht".

7, 4 λέαινα [2]. — 5 μετ' αὐτὴν ἄλλο θηρίον = ein anderes Thier, ein zweites [3], oder hat er אחרי als Präposition gefasst? — 7 κύκλῳ [4] (שׂארא), vgl. 12 τοὺς κύκλῳ, 19 κυκλόθεν, 5, 6 οἱ συνεταῖροι κύκλῳ αὐτοῦ. Hahn (p. 50) supponirt דור oder דאור? „latet in verbis text. chald. notio universalis" (Schleusner s. v. κύκλος). — 8 βουλαὶ πολλαὶ ἐν τοῖς κέρασιν αὐτοῦ [5]. — 15 καὶ ἀκηδιάσας ἐγὼ Δ. — ἐν τῷ ὁράματι τῆς νυκτός = Gesichte meines Hauptes. — 17 τέσσαρες βασιλεῖαι explicirt nach V. 23; vgl. 8, 20. 21. — 20 καὶ ἡ πρόσοψις αὐτοῦ ὑπερέφερε τὰ ἄλλα (s. K. § 85, 3). — 26 ἀπολοῦσι. — μιᾶναι, weniger passend, = לחשׁמדה; oder hatte שׁמד Pa. schon damals die spätere Bedeutung von „zur Apostasie zwingen"? S. NhWb. IV, 571. — 27 βασιλεῦσαι βασιλείαν αἰώνιον. — ὑποταγήσονται. — 28 σφόδρα ἐκστάσει περιειχόμην.

8, 1 βασιλεύοντος B. — 2 τῇ πόλει, Θ τῇ βάρει = הבירה [6]. —

[1] „Die masculinische Erklärung empfiehlt sich weniger" (R. Kranichfeld, Das Buch Dan. erklärt [Berlin 1868] S. 167). — K. § 20, Anm. 1.

[2] „LXX und Θ übersetzen Löwin statt Löwe; haben sie dabei an die Sphynx gedacht?" (Nestle, Marg. S. 40.) Sehr unwahrscheinlich! Vielleicht wurden sie zu ihrer Uebersetzung verleitet durch die folgenden Femininsuffixa, die sich auf חיוא beziehen. — Fabre d'Envieu (l. c. II, 572) bemerkt: „La lionne est plus féroce, plus rapace et plus vorace que le lion." — Vgl. Iob 4, 10 (λέαινα = שׁחל).

[3] Nach Behrmann (a. a. O. S. 44) ist תנינה im Vergleich mit Vers 6 und 7 ein Einschiebsel.

[4] S. Mich., Or. Bibl. IV, 41. — Der adverbialisch gebrauchte Dativ κύκλῳ = im Kreise, ringsherum gehört dem klassischen Sprachgebrauch an. S. R. Kühner, Gramm. der griech. Spr. II, 1 (2. Aufl., Hannover 1870), § 426. Passow, Handw. der griech. Spr. II, 1852[b].

[5] Behrmann (p. XXXI) führt diese Worte unter den Zusätzen der LXX auf, aber sie entsprechen dem aramäischen: משתכל הוית בקרניא.

[6] Neben שׁוּשַׁן הבירה (Neh. 1, 1. Esth. 1, 2; 2, 3. 8; 3, 15) d. i. Schloss Susan wird auch die Hauptstadt הבירה genannt (Esth. 1, 5; 2, 5; 8, 14; 9, 6; 11, 12). Die LXX gibt beide Bezeichnungen mit πόλις wieder; Neh. 1, 1 (ἀβιρά).

3 καὶ εἶχε κέρατα (hebr. dual.). — 6 ἐν θυμῷ ὀργῆς, Θ ἐν ὁρμῇ τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. — 10 ἕως τῶν ἀστέρων (עד־צבא[1]) τοῦ οὐρανοῦ. — 12 καὶ ἐρρίφη χαμαὶ ἡ δικαιοσύνη = אמת[2]; vgl. 9, 13. — 14 καθαρισθήσεται τὸ ἅγιον, vgl. 1 Makk. 4, 43. — 17 ἔτι γὰρ εἰς ὥραν καιροῦ, vgl. V. 19. — 18 ἤγειρέ με ἐπὶ τοῦ τόπου, oder gelesen יעירני für יעמידני? — 21 ὁ τράγος τῶν αἰγῶν. — 25 καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ ὑψωθήσεται καὶ δόλῳ = ובשלוא, 11, 21 ἐξάπινα[3]. Hahn fordert בעולה. Doch der Uebersetzer fasste sicherlich שׁ als die „ars alios in securitatem coniciendi et utendi illa securitate" (Rosenmüller a. h. l., vgl. Knabenbauer p. 220). — 27 ἐξελυόμην.

9, 3 εὑρεῖν προσευχὴν καὶ ἔλεος. — 9 ἡ δικαιοσύνη[4] καὶ τὸ ἔλεος. — 11 ἐπῆλθεν ... ἡ κατάρα; wohl nicht חבא für ּתתך gelesen, wie Kneucker[5] vermuthete. — 15 τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ; Deut. 4, 34. Bar. 2, 4. — 15 (ἡμάρτομεν) ἠγνοήκαμεν = רשׁענו; vgl. Os. 4, 15 אשׁם = ἀγνοεῖν, Dan. 4, 32. — 17 ἐπιβλεψάτω τὸ πρόσωπόν σου. — 18 ἡμεῖς δεόμεθα ἐν ταῖς προσευχαῖς ἡμῶν. Schleusner proponirt ohne Grund מתפללים für מפילים. — 21 προσήγγισέ μοι = נגע אלי[6].

---

[1] Vgl. Is. 45, 12 πᾶσι τοῖς ἄστροις.

[2] Vgl. Gen. 24, 49. Ios. 24, 14. Is. 38, 19; 39, 8. A. Dillmann, Handb. der Alttest. Theol., herausgeg. von Kittel (Lpz. 1895) S. 270. 274. — Cic., De leg. l. 2, 5: Assentior ut quod est rectum, verum quoque sit.

[3] Rohling (Das Buch des Proph. Dan. [Mainz 1876] S. 245): „Unversehens, weil eben mit Trug handelnd."

[4] = רחמים d. i. Gnade; in LXX wird auch חסד mit δικαιοσύνη wiedergegeben (Gen. 19, 19; 20, 13; 21, 23; 24, 27), wie umgekehrt im Hebräischen צדק, צדקה in der Bedeutung Güte, Gnade steht, z. B. Is. 42, 6. 21; 45, 13; 58, 2. Bar. 5, 8. Prov. 21, 21. S. Abbott, Essays (Lond. 1891) p. 73 f. Nach E. Kautzsch (Ueber die Derivate des Stammes צדק im alttest. Sprachgebrauch [Tüb. 1881] S. 59) ist der Grundbegriff „der Zustand, der einer irgendwie zu bestimmenden Norm entspricht". Vgl. Dan. 4, 24. Gerechtigkeit und Gnade ist dem Hebräer so wenig ein Gegensatz, dass er vielmehr sie als Wechselbegriffe miteinander verbindet. S. Dillmann a. a. O. S. 270 ff.

[5] A. a. O. S. 226.

[6] Fabre d'Envieu (l. c. II, 882): „Lorsque ce mot (נגע) est construit avec אל, il signifie ‚atteindre à, parvenir à, approcher de'." S. Knabenbauer l. c. p. 230.

10, 7 καὶ ἀπέδρασαν ἐν σπουδῇ. — 10 χεῖρα προσήγαγέ μοι καὶ ἤγειρέ με... ἐπὶ τὰ ἴχνη τῶν ποδῶν μου, „quod magis ad rem“ (Knabenbauer). Im Hebräischen constructio praegnans: er liess mich zittern (תניעני), d. h. er half mir, während ich zitterte, auf meine Kniee und Hände. — 16 ὡς ὁμοίωσις χειρὸς ἀνθρώπου ἥψατο; es ist wohl nicht mit v. Gall[1] im massorethischen Texte יד zu ergänzen.

11, 5 βασιλείαν Αἰγύπτου, so wird im ganzen Kapitel נגב sinngemäss durch Αἴγυπτος erklärt. — 12 πολλούς = רבאות (vgl. 11, 41). — 18 ἐπὶ τὴν θάλασσαν = לאיים; Schl. s. v. Seg. p. 72 = לַיָּם, jedoch איים hat die allgemeine Bedeutung „Länder an der See“. — 24 καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἰσχυρὰν (מבצרים) διανοηθήσεται καὶ (add. ו) οἱ λογισμοὶ αὐτοῦ εἰς μάτην, עד־עת, i. e. „nicht von langer Dauer“. — 30 καὶ ἥξουσι Ῥωμαῖοι (καὶ ἐξώσουσιν αὐτὸν[2]) καὶ ἐμβριμήσονται αὐτῷ[3]. Nach Hahn hat der Uebersetzer זועמים = ἐμβριμήσονται (cf. LXX, Ps. 7, 12) gelesen für בו ציים, nach Michaelis[4] מוציאים, nach Halévy[5] צירים „Gesandte“. Wohl richtiger ist es, dafür zu halten, dass der Alexandriner für „Kittäische Schiffe“ Ῥωμαῖοι gesetzt hat mit Bezug auf das Rencontre des Antiochus mit Popilius Laenas in Aegypten (cf. Liv. 45, 12; Polyb. 29, 11; Appian. b. Syr. 66[6]) und somit den Text interpretirt hat. — καὶ διανοηθήσεται ἐπ' αὐτούς, ἀνθ' ὧν ἐγκατέλιπον. — 35 καθαρίσαι ἑαυτούς (בהם)[7].

---

[1] A. a. O. S. 85 Anm. 1.

[2] Ist wohl Doublette zu ἐμβριμήσονται oder umgekehrt; נכאה steht hier nicht wie Ps. 109, 16 in der abgeschwächten Bedeutung „muthlos werden“, sondern in der ursprünglichen „angefahren, niedergedonnert werden“ = attonitus; vgl. syr. ܓܥܐ = increpavit. Hesych. βριμῆ, ἀπειλή.

[3] = ובאו בו ציים כתים ונכאה. — Zu phönicisch כתי, Κίτιον s. A. Bloch, Phönic. Glossar. (Berl. 1891) S. 36.

[4] Or. Bibl. IV, 39. [5] REJ. XIII (1886), 167.

[6] S. J. F. Hoffmann, Antiochus IV. Epiphanes (Lpz. 1873) S. 55 ff. Schürer, Gesch. I, 152 f. Wilcken in Pauly-Wissowa, Real-Encycl. des klass. Alterth. (Stuttg. 1894), s. v. Antioch.

[7] Behrmann (S. 79): „בהם nicht: unter ihnen (Meinhold, Bevan), wofür מהם stehen würde; eher ב das Object wie Job 31, 12: an ihnen, am einfachsten: durch sie, d. h. durch ihren Untergang.“ Vgl. Hävernick, Dan. S. 482. Zöckler, Dan. S. 225.

— 36 καὶ παροργισθήσεται[1]. — 37 καὶ ἐπιθυμίᾳ γυναικὸς οὐχ ὑποταγήσεται[2]. Unter חמדת נשים = „Lust der Frauen" ist wohl ein Idol zu verstehen[3]. — 38 καὶ θεὸν ἰσχυρὸν (לאלה מעזים) ἐπὶ τὸν τόπον αὐτοῦ κινήσει[4]. — 40 καὶ ἐπoργισθήσεται αὐτῷ[5]; εἰς χώραν Αἰγύπτου. — 42 καὶ ἐν χώρᾳ Αἰγύπτου οὐκ ἔσται ἐν αὐτῇ διασωζόμενος. — 43 ἐν τῷ ὄχλῳ αὐτοῦ (במצעדיו)[6].

12, 1 ὑψωθήσεται, besser σωθήσεται oder ἐκσωθήσεται[7]. — 3 ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ. — 13 ἐπὶ τὴν δόξαν σου[8] = „zu deinem Lose".

Andere Beispiele in den folgenden Paragraphen.

Ein ferneres Anzeichen der freiern Uebertragung ist die Umänderung manches unedeln Ausdrucks oder scheinbar irreligiösen Gedankens des Originals, um einer „dogmatischen Schwierigkeit oder dem das National-, Scham- oder Sittlichkeitsgefühl verletzenden Ausdruck auszuweichen"[9]. Dahin dürften folgende Stellen gehören:

---

[1] Der Uebersetzer dachte bei רום mehr an die elatio, commotio animi (Zorn).

[2] Ueber den Text s. Bludau l. c. p. 64.

[3] Vgl. Is. 44, 9 (τὰ καταθύμια αὐτῶν). ZDMG. XVII (1863), 397 ff.

[4] Ueber den Text s. Bludau l. c. p. 64. — Der „Gott der Festungen" (Θ Μαωζείμ) wird gewöhnlich auf Iupiter Capit., dem Antiochus nach Liv. 41, 20 einen Tempel in Antiochien errichtete, gedeutet, nach G. Hoffmann, Phönic. Inschr. (AGGW. 1890) S. 15 auf Ζεὺς πολιεύς, welcher der eigentliche Familiengott der Seleuciden war. Vgl. C. O. Müller, Antiquitates Antiochenae (Gotting. 1839) p. 62 sq. Dagegen spricht in Vers 38: „einen Gott, welchen seine Väter nicht gekannt haben". Hoffmann (Antioch. S. 101) fasst den Ausdruck nach Keil (Daniel) als Personification des Krieges auf.

[5] Segaar conjecturirt: ἐφορμηθήσεται.

[6] Θ ἐν τοῖς ὀχυρώμασιν αὐτοῦ = במבצריו; Schleusner bezieht fälschlich ὄχλος LXX auf חיל.

[7] S. Scharfenberg l. c. p. xiv. Segaar l. c. p. 83. Hahn l. c. p. 81.

[8] Segaar (p. 88): ἐπὶ τὴν τάξιν σου; jedoch der Uebersetzer interpretirt: du wirst aufstehen zu deinem himmlischen Lose der Gerechten im himmlischen Jerusalem.

[9] Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (Breslau 1857) S. 260.

3, 17 ἔστι γὰρ θεὸς ἐν οὐρανοῖς εἷς κύριος ἡμῶν ... ὅς ἐστι δυνατὸς ἐξελέσθαι ἡμᾶς ...	M. T.: Wenn unser Gott ... im stande ist, uns zu retten, so wird er uns ... erretten.

Eine freie Uebersetzung mit kleinen formellen Aenderungen! Der Uebersetzer findet es gerathen, dem möglichen Missverständniss, als wenn ein Zweifel an dem Hilfsvermögen Gottes vorläge, absolut abzuhelfen; deshalb gibt er das conditionale הן mit γάρ wieder, und das disjunctive הן לא (sc. אתי יכל) zu Anfang von V. 18 beseitigt er zu Gunsten eines: καὶ τότε[1] φανερόν σοι ἔσται, ὅτι ...; Θ 18 καὶ ἐὰν μή, γνωστὸν ἔστω σοι, ὅτι ...

2, 5 καὶ ἀναληφθήσεται ὑμῶν τὰ ὑπάρχοντα[2] εἰς τὸ βασιλικόν; 3, 96 (29) ἡ οἰκία αὐτοῦ δημευθήσεται[3] = (5) eure Häuser sollen in Misthaufen verwandelt werden (vgl. V. 29). Nicht etwa um die Grösse der Strafe und damit die Grausamkeit des Königs zu mildern[4], sondern aus Rücksicht auf den Anstand hat der Uebersetzer jene minder decenten Ausdrücke dem Sinne nach wiedergegeben.

Aus ähnlichen Gründen vielleicht, um es gleich hier anzuführen, übergeht der Uebersetzer 5, 2. 3 den Umstand, dass die Weiber des Harems als Theilnehmerinnen des Zechgelages und der Entweihung der heiligen Gefässe auftreten, zumal die griechische Sitte mit der orientalischen hierin im Widerspruche stand. Ebenso lässt er 6, 19 die Notiz fort, dass der über Daniels Verlust trauernde Darius die Nacht ohne דחון, Kebsweiber, zugebracht habe[5].

---

[1] Scharfenberg will τότε in τοῦτο ändern, oder es wenigstens als Artikel gefasst wissen.

[2] Vgl. Esth. 8, 1: ὅσα ὑπῆρχεν Ἀμάν = בית המן.

[3] Aehnlich Esdr. 6, 11: τὸ κατ' ἐμὲ ποιηθήσεται, und Θ Dan. 2, 5: οἱ οἶκοι ὑμῶν διαρπαγήσονται, 96 ... εἰς διαρπαγήν. — דמן, Strassenkoth, in seiner Anwendung auf Israel geben die LXX wieder Ier. 8, 2; 9, 22; 16, 4 mit παράδειγμα, als wollten sie es mit dem Stamme דמה combiniren. S. Geiger a. a. O. S. 385 ff. Frankel, Vorst. S. 172 ff.

[4] Hahn l. c. p. 5.

[5] Die Bedeutung des Wortes ist noch nicht aufgeklärt. S. Gesenius-Buhl, Hebr. und Aram. Handwb. (12. Aufl. Lpz. 1895) s. v. NhWb.

§ 7. Zusätze.

Die bekannte Einfachheit des hebräischen Satzgefüges wie auch des biblisch-aramäischen, wenn auch in letzterem eine gewisse Vorliebe für länger ausgesponnene Perioden bemerkbar ist, macht es dem Uebersetzer zur Pflicht, durch kleinere erklärende Zusätze, Partikeln u. dgl. dem Verständniss des Lesers zu Hilfe zu kommen. Bei dergleichen harmlos ergänzenden und ausmalenden Zusätzen wird man die freie Hand des Griechen anerkennen, und es wäre falsch, aus jedem Plus oder Minus in der Uebersetzung auch auf Entsprechendes im Grundtexte zu schliessen. Bei grössern Zusätzen könnte man zweifelhaft sein, ob der Alexandriner sie nicht bereits in seiner Vorlage hatte, oftmals aber sind auch sie nur umschreibender und erklärender Art. Der Uebersetzer ergänzte sie, wo ein Ausdruck ihm elliptisch und zu einer geeigneten Erklärung nöthigend zu sein schien. In vereinzelten Fällen mögen die Zusätze Randglossen sein, die am unrechten Ort in den Text, den hebräischen wie den griechischen, sich eingeschlichen haben.

Wer die Beispiele, welche ich aus Daniel anführe, sorgfältig mustert, wird leicht erkennen, dass sie nicht leichtsinnige Zusätze eines oberflächlichen Vertenten sind, sondern dass sie theils der Klarheit und leichtern Auffassung der Rede, deren Sinn bei wörtlicher Wiedergabe schwer verständlich sein würde, zu Hilfe kommen, theils der Eleganz des Stiles nachhelfen wollen.

Bekanntlich ist das Hebräische äusserst sparsam im Gebrauch von Partikeln[1]; durch kleinere Zusätze suchte deshalb der Uebersetzer seine Arbeit griechischer und lebendiger zu gestalten. Von Partikeln finden wir zugefügt: *καί* 1, 5 (gel. יום ביום ומ' für בירמו?; gut *καί* — *καί*), 20b τοὺς σοφιστὰς καὶ

I, 388. — Bevan (p. 112), dem Marti (Gramm. der Bibl. Aram. Sprache [Gloss. s. v.]. Berlin 1896) beistimmt, liest לחנך.

[1] Wellhausen, Der Text der Bücher Sam. S. 26 f.

τοὺς φιλοσόφους[1], 2, 9. 31. 43[2]; 7, 6. 10a. 10b[3]. 15. 19. 23; 8, 12; 9, 19; 10, 5 (vor ἐκ μέσου). 17 (vor οὐκ ἔστιν); 11, 10 (vor ἐρεθισθήσεται). 24 (vor οἱ λογισμοί). 27. 33. 34. — Die Partikel δέ ist zugefügt 2, 5. 7. 25. 30. 36; 3, 12; 7, 7; 8, 4; οὖν 2, 3; ἀλλά 9, 18; ἀλλ' ἤ 10, 21; νῦν 3, 96 (29); ἔτι 8, 2; 7, 17; 12, 13; vgl. 8, 19. 26; 10, 14; ἰδού 10, 8 (4, 23. 28. 29); 6, 13 (14); καὶ ἰδού 7, 19[4] (4, 32); οὕτω (καθώς) 1, 13; gut ist übersetzt 1, 12 נַס־נָא, πείρασον δή. — Personal- und Demonstrativpronomina sind ergänzt, theils um eine wirkliche oder vermeintliche Zweideutigkeit aufzuheben, theils um den Stil abzurunden: 1, 1 αὐτήν (i. e. Ἱερουσ.), 3 αὐτῷ, 13 ἄλλους, 15 ἄλλων (־כל?), 18 (μετὰ δὲ τὰς ἡμερ.) ταύτας; 2, 4 σοι, σου, (σύγκρισιν) αὐτοῦ[5], 7 πρὸς ταῦτα, 8 αὐτοῖς, 11 πάσης Θ (σαρκός), 19 αὐτῇ (τῇ νυκτί) = די ליליא, st. emph. (s. K. § 79), 24 πάντας. 41 αὐτῆς (πόδας), ἄλλη (βασιλεία), 44 ἄλλην; 3, 6 (u. 11) πᾶς (ὃς ἂν μή), 12 τινες (ἄνδρες), 18 (εἰκόνι) σου, 97 (30) ὅλης; 7, 8 αὐτοῦ Θ (κέρασιν) ה pro א?, 19 πάντας, 25 πάντα[6], 27 αὐτῶν; 8, 8 αὐτοῦ, ἕτερα (κέρατα), 19 μοι Θ. 22 (τοῦ ἔθνους) αὐτοῦ[7], 23 αὐτῶν; 9, 12 ἡμῶν, 18 (ἐπάκουσόν) μου, 21 ἐν τῷ ὕπνῳ) μου, (προσ-

---

[1] 1, 20[b] drücken alle Versionen die Kopula aus, wie auch mehrere Codices bei de Rossi. Vgl. Ges. th. I, 898 sqq. Kamphausen, The Book of Dan. (1896) p. 15. 1, 20[a] ist wohl mit LXX und Θ zu lesen חכמה ובינה.

[2] Bevan (p. 76): „The Keri has ודי for די, which is in accordance with chap. 4, 23"; das καὶ vor συμμιγεῖς in 2, 43 ist nach S zu streichen. S. Löhr a. a. O. (1895) S. 88.

[3] Justin hat nicht καί. [4] Justin hat es nicht.

[5] M. T. ופשרא. LXX, S, Ar, V und mehrere Codices hebr. lesen ופשרה (vgl. V. 5. 6. 7). Keil, Bibl. Comm. über den Proph. Dan. (Lpz. 1869) S. 128. Pusey l. c. p. 46. Zöckler, Dan. S. 60. K. § 50, Anm. 3. S. auch die Bemerkung aus Norzi zu Esdr. c. 2 bei de Rossi (l. c. IV, 139 sq.) zu Dan. 2, 16. Beer, Inscriptiones et papyri vet. semit. (Lips. 1833) p. 16. Kamphausen p. 17.

[6] Bei Justin fehlt πάντα.

[7] d. h. מגויו statt מגוי M. T. = aus seinem, d. i. Alexanders Volke werden vier Reiche entstehen. Grätz (Beiträge zur Sach- und Worterklärung des Buches Dan. in MGGW. 1871, S. 389) liest nach LXX. Die Conjectur kann gestützt werden durch das folgende ולא בכחו, wo das Suffix sich ungezwungen auf Alexander (11, 4) bezieht. S. Bevan l. c. p. 138. Behrmann a. a. O. S. 57. Kamphausen l. c. p. 34.

vgl. 20; 19 Σιών[1], Ἰσραήλ 23, (πρόσταγμα) παρὰ κυρίου „bene sensum exponunt LXX“[2]. — 10, 1 τὸ ὅραμα, 4 καὶ ἐγένετο[3], 5 βυσσίνῳ, בדים in der Vorlage doppelt? 7 τὴν μεγάλην ταύτην vgl. 8; 9 οὐκ (ἤκουσα), obwohl die Negation zugesetzt, bleibt der Sinn derselbe, 13 τοῦ στρατηγοῦ (τοῦ βασιλέως)[4], 14 καὶ εἶπέν μοι, 20 βασιλέως (τῶν Περσῶν). — 11, 2 ἦλθον (ὑποδεῖξαι) = אגיד, 6 καὶ μενεῖ (εἰς ὥρας בעתים): „on the whole is more probable that here something has fallen out“ (Bevan); 8 καταστρέψει, 13 πόλεως?[5] 15 βασιλέως (Αἰγ.) Θ, 35 (ἔτι γὰρ) καιρὸς (εἰς ὥρας)[6]. — 12, 6 ὧν εἴρηκάς μοι Θ, wohl berücksichtigt 11, 27. 29. 35. 36. 45; 7 (τὸν ζῶντα) θεόν, (ἥμισυ) καιροῦ[7], 8 παρ' αὐτὸν τὸν καιρόν, 11 ἑτοιμασθῇ (δοθῆναι = לתת).

Diesen Stellen möchte ich andere anreihen, in welchen der Uebersetzer nicht so sehr neue Worte dem Originaltext zugesetzt, als vielmehr des Parallelismus wegen neue Glieder hinzugefügt hat, um die Bedeutung der Worte des Originals nachdrucksvoller herauszustellen und so zu verstärken:

2, 5 ἀπαγγείλητέ μοι und δηλώσητέ μοι, 6 ἐὰν δὲ διασαφήσητέ μοι und ἀναγγείλητε, 18 ὑπέδειξε ... und καὶ παρήγγειλε, 30 ἐξεφάνθη und ἐσημάνθη μοι, 48 κατέστησεν ἐπὶ τῶν πραγμάτων und καὶ ἀπέδειξεν αὐτὸν ἄρχοντα. — 3, 4 ἔθνη καὶ χῶραι und λαοὶ καὶ γλῶσσαι. — 7, 27 καὶ τὴν μεγαλειότητα αὐτῶν und τὴν ἀρχὴν πασῶν τῶν ... — 8, 13 (ἡ θυσία) ἡ ἀρθεῖσα und (ἡ ἁμαρτία) ἡ δοθεῖσα. — 11, 8 καὶ τοὺς θεοὺς αὐτῶν und καὶ τοὺς ὄχλους αὐτῶν[8],

---

[1] In 9, 18 halten HRedp. (p. 684) κύριε, σὺ ἱλάτευσον für einen Zusatz, jedoch sind die Worte Uebersetzung von סלחה אדני in V. 19 und in V. 18 an unrechte Stelle gekommen.

[2] Knabenbauer l. c. p. 280.

[3] Vgl. F. Blass, Gramm. des neut. Griech. (Gött. 1896) S. 256 f. 282.

[4] Nicht nothwendig, mit Bertholdt und Behrmann anzunehmen, dass שר vor מלכי ausgefallen sei. Vgl. V. 20.

[5] Bludau l. c. p. 62.

[6] Grätz (a. a. O. S. 437): „In 11, 35 כי עוד למועד fehlt jedenfalls ein Nomen; LXX und P haben zwar ein solches, καιρός, aber es passt durchaus nicht(?); besser zu ergänzen חזון wie 10, 14.“

[7] Ἕως καιροῦ συντελείας gehört wohl zu V. 9.

[8] Oder zweite Uebersetzung von וגם אלהיהם gelesen וגם חיליהם? (H. p. 78.) — Schleusner (s. v. ὄχλος) vermuthet, der Alexandriner habe

27 δειπνήσουσιν und φάγονται, s. aber § 10. 33 προσκόψουσι und κηλιδωθήσονται, vielleicht aber ist letzteres nur erklärende Variante zu παλαιωθήσονται oder προσκ., 37 ὑποταγήσεται und προνοηθῇ (יבין)[1].

Doch erstreckt sich das Plus von LXX auch auf mancherlei materielle Zusätze mehr epexegetischer Art. Bei diesen mitunter nicht unbeträchtlichen Einschaltungen lässt es sich nicht mit Sicherheit ermitteln, ob sie bloss dem Uebersetzer oder nicht vielmehr seinem hebräischen Exemplar zu vindiciren seien. Bei manchen könnte man auch vermuthen, sie seien nicht Eigenthum des Uebersetzers, sondern in verkehrt angebrachter Wissenschaftlichkeit zugefügt von Revisoren, Abschreibern, eifrigen Lesern des griechischen Textes[2]:

1, 3 ἐκ τῶν υἱῶν τῶν μεγιστάνων τοῦ Ἰσραήλ. Θ ἀπὸ τῶν υἱῶν τῆς αἰχμαλωσίας Ἰσρ. Vielleicht las LXX nach מבני noch שרי, Θ שבי; ersteres konnte leicht vor ישראל durch die Lässigkeit eines Abschreibers ausfallen. — 2, 4 βασιλεῦ, τὸν αἰῶνα ζῆθι, ebenso Theodor., Com. in D. (M. LXXXI, 1296), Θ βασ. εἰς τοὺς αἰῶνας ζῆθι. — 11 ὅθεν οὐκ ἐνδέχεται[3] γενέσθαι καθάπερ οἴει. — 38 καὶ τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης Θ in A Q^{ms} V ist wohl Glosse aus Gen. 1, 16: „als sollten hier alle Klassen der Lebewesen aufgezählt werden"[4]. — 3, 1 Ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου Θ P. An und für sich schon ist es nach 1, 1; 2, 1 auffallend, dass eine Zeitbestimmung fehlt. Die Ergänzung passt vortrefflich; vgl. V. 4b. 7b. 38. 96a (29). Das 18. Jahr des Nab. würde etwa das Jahr der Zerstörung Jerusalems sein. „Regem post

---

עִם für עַם gelesen; jedoch gibt er ja עם richtig mit μετὰ (τῶν σκευῶν) wieder.

[1] Der Text in LXX ist corrumpirt. S. Bludau l. c. p. 64 s.

[2] Auf Beispiele der Art habe ich schon in De alex. vers. . . . l. Dan. (p. 46. 47. 63) hingewiesen.

[3] HRedp. (p. 265. 295): Οὐκ ἂν (sic!) δέχεται γεν. Ich zweifle übrigens, ob der Satz dem Uebersetzer angehört; denn weder ὅθεν noch ἐνδέχεται = es ist zulässig, kommt in der Uebersetzung vor. Ueberhaupt kommt ὅθεν = unde in LXX nur Ps. 120, 1 (Cod. A ℵ πόθεν), = quare gar nicht vor. — 2 Makk. 11, 18: ἃ ἦν ἐνδεχόμενα; 13, 26 ἐνδεχομένως.

[4] Behrmann a. a. O. S. 15. Vgl. Frankel, Vorst. S. 68.

praeclaras victorias de Iudaeis et Aegyptiis in Asia exteriore reportatas sollemnitate illa diis suis gratias agere voluisse facile conceditur.“ [1] — 3, 2 βασιλεύων [2] καὶ κυριεύων τῆς οἰκουμένης ὅλης, πάντα τὰ ἔθνη καὶ φυλὰς καὶ γλώσσας. — 95 (28) εἰς ἐμπυρισμόν, Θ εἰς πῦρ „perspicuitatis causa addunt“ [3]; oder lasen sie לגוא־כורא wie 3, 6. 11? — 7, 8 καὶ ἐποίει πόλεμον πρὸς τοὺς ἁγίους; vgl. 21 [4]. — 9, 17 (ἕνεκεν) τῶν δούλων (σου, δέσποτα) [5]. — 11, 20 καὶ ἀναστήσεται ἐκ τῆς ῥίζης αὐτοῦ φυτὸν βασιλείας Θ. Glosse aus V. 7. — 12, 6. Ob die Worte καὶ ὁ καθαρισμὸς τούτων eine andere Uebersetzung von הפלאות gelesen הטהרות [6], oder wie ich vermuthe, eine Glosse zu συντέλεια τῶν θαυμαστῶν sind, bleibe dahingestellt. — 8 τίς ἡ λύσις τοῦ λόγου τούτου καὶ τίνες (S.) αἱ παραβολαὶ αὗται, Umschreibung für: „was ist das letzte von diesem?“ — 13 ἀναπαύου ÷ ἔτι γάρ εἰσιν ἡμέραι καὶ ὧραι εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας ⁞· καὶ ἀναπαύσῃ. Die in kritischen Zeichen eingeschlossenen Worte, welche auch Θ kennt, scheinen ein müssiger Zusatz zu sein; oder sollten sie, da der Uebersetzer zweimal תנוח gelesen zu haben scheint, propter homoioteleuton ausgefallen sein?

Ueberblicken wir noch einmal die Ergänzungen, so erstreckt sich das Plus der LXX zum Theil auf unbedeutende Zusätze von Partikeln, Pronomina u. s. w., zum Theil auf solche von inhaltlichem Werth. Doch bleibt zu erwägen, dass die Zusätze letzterer Art sich theils als Einschiebsel aus Parallelstellen, theils als hexaplarische und anderweitige Doubletten, theils als sachliche Erläuterungen leicht erklären und nur ein

---

[1] Cornely l. c. II, 500. Vgl. noch Zöckler, Dan. S. 80. Rohling a. a. O. S. 38 f. 93. Knabenbauer l. c. p. 101 sq. Meinhold, Das Buch Dan. (Nördl. 1889) S. 275.

[2] So emendire ich für βασιλέων Cod. Chis.

[3] Scharf. p. 60.

[4] Rothstein (DLZ. 1896, S. 1508) bemerkt mit Recht zu 7, 21: „Vom Kampf des Hornes wider die Heiligen ist erst hier nachträglich die Rede, während man dessen Erwähnung hinter Vers 8 erwarten sollte.“

[5] „Which gives a decidedly better sense“ (Bevan p. 151). Behrmann hält ohne Grund die Worte des massorethischen Textes: „um des Herrn willen“, für eine Glosse.

[6] So Seg. p. 85.

sehr geringer Theil übrig bleibt, der auf den ersten Uebersetzer zurückgeht. Vielleicht aber haben auch ältere und jüngere Revisoren, Abschreiber, Schriftleser daran mitgearbeitet.

§ 8. Auslassungen.

Wie die Profanliteratur der alten Völker zeigt, bestehen die Veränderungen, die im Laufe der Zeit die Werke angesehener Schriftsteller erlitten haben, nicht so sehr in Weglassungen als in Zusätzen. Dasselbe lässt sich auch von den heiligen Schriften von vornherein annehmen und wird durch die Uebersetzung unseres Buches zum Theil bestätigt. Während man sich nicht recht getraute, den heiligen Text zu kürzen, empfand man keine grossen Gewissensskrupel, erklärende Bemerkungen hinzuzusetzen.

Die meisten Auslassungen in unserer Uebersetzung von Kap. 1—3, 7—12 sind ohne sachliche Bedeutung. Dass mitunter beim Uebersetzen auch absichtliche vorkommen, ist nicht zu läugnen, dass zufällige möglich seien und gar vielfache Versehen eintreten können, ist selbstverständlich.

Zunächst übergeht der Uebersetzer kleine Erläuterungen des hebräischen Textes, welche leicht zum Vortheil der Rede entbehrt werden können; selbst einzelne Satztheile lässt er fort, welche nur der Breite der hebräischen Darstellung entspringen, für den Sinn aber gleichgiltig sind. Es leitete ihn hierbei wohl das Bestreben, seine Uebersetzung dem griechischen Sprachcharakter conform zu gestalten.

Im folgenden notire ich dergleichen unbedeutende Auslassungen, wie ich sie bemerkt habe. Partikeln werden fortgelassen: 2, 9 להן, jedoch nach S ist οὖν wohl in den Text einzusetzen, vgl. V. 3. 8. 9; 2, 24; 2, 25 כן, 2, 43 הא = ecce; 7, 6. 7 וארו = et ecce; 8, 3 והנה; 11, 2 עוד; 11, 8 וגם καὶ Θ καί γε; 11, 15 Θ לא, der Sinn wird nicht geändert, da unmittelbar darauf eine andere Negation folgt. — An mehreren Stellen fehlt die Partikel καί: 2, 37; 7, 18; 8, 10. 15. 27;

10, 3; 11, 10. 21.... Es ist schwer zu sagen „quidnam excisum sit sive ex librariorum incuria sive criticorum libertate, aut quidnam vertentes non legerint“ [1] (vgl. 7, 18; 8, 26; 9, 4). Dasselbe gilt von den Pronomina. „Ein einziger Consonante — wie ו oder י — wie leicht verdrängte oder versteckte ihn sein nächster Nachbar!“ [2] Die Pronominal-Suffixe sind oft nicht übersetzt, wo sie im Griechischen überflüssig erscheinen und leicht entbehrt werden können: 1, 8; 2, 23. 33. 34[3]. 44; 7, 5. 26; 8, 18; 10, 21. Das Suffix in der Anrede an Gott ist übergangen 9, 17. 18. 19, in 10, 16. 17 ist vocalisirt אֲדֹנָי statt אֲדֹנִי. — כל fehlt 1, 15[4]. 20; 2, 44. 48; 8, 5; 9, 16; 11, 17 ist wohl mit S zu lesen πᾶν (τὸ ἔργον), אשר fehlt 1, 18. Präpositionen mit Personalsuffixen sind noch übergangen: 2, 11. 23. 38. 44; 3, 13 Θ. 93 (26); 7, 5; 11, 1. 11[5] Θ. 17[6]. 18. 30; 12, 1. Immerhin können auch von Spätern solch kleine, häufigen Wörter wie ו, את, כל u. dgl. eingesetzt sein „auf Grund einer an sich möglichen Deutung“ [7].

Von andern Wörtern und Ausdrücken, die zum Theil aus syntaktischen Gründen fortgelassen sind, führe ich an[8]: 1, 2

---

[1] A. Schulte, De restitutione atque indole vers. graec. in l. Iudic. (Lips. 1889) p. 48. — Bug. l. c. p. v bemerkt mit Recht von den hexaplarischen Zeichen: „Multifariam peccavit amanuensis chisianus.“ S ist zuverlässiger; s. das Verzeichniss bei Löhr a. a. O. S. 92—95.

[2] Eichhorn, Einl. I, 195.

[3] 2, 33 (34) שקוהי, רגלוהי. Thiersch (De Pentat. vers. Alex. l. III [Erl. 1841], 125) bemerkt: „Omnino redundant illa pronomina Graecis, cum alibi tum in his formulis, quibus de corporis parte vel de voce alicuius dicitur.“ — 2, 36 ist nach S zu lesen τὴν κρίσιν δὲ αὐτοῦ. Vgl. V. 4, 5, 9, 26, 45. 2, 48 liest S nach κατέστησαν noch αὐτόν, welches übrigens leicht aus dem folgenden ἀπέδειξεν αὐτόν zu ergänzen ist. — 7, 1. 20 ist mit S κεφαλήν bezw. κεφαλῆς αὐτοῦ zu lesen.

[4] Es fehlt auch bei Θ, Ar. und in hebräischen Codices.

[5] עמו im massorethischen Text scheint überflüssig zu sein; leicht konnte עם doppelt geschrieben in עמו verändert werden.

[6] לו „sinnlos“ (Gall a. a. O. S. 61, Anm. 2); es ist wohl als Doublette von לא zu streichen.

[7] Bleek-Wellhausen, Einl. (4. Aufl.) S. 640.

[8] Ich ergänze nach Θ.

εἰς οἶκον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ, wenn die kritischen Zeichen richtig[1]; 7 ויִשׂם Θ, es geht unmittelbar vorher; 16 (τὸν οἶνον) τοῦ πόματος Θ (αὐτῶν), 17 οἱ τέσσαρες αὐτοί Θ in Cod. Vat.; schon aus V. 7 war die Zahl der Jünglinge genugsam bekannt. — 2, 18 ἐπιλοίποις, 20 Δαν. 21 βασιλεῖς, geht vorher; 27 τῷ βασιλεῖ, 32 εἰκών, dafür αὐτῆς scil. τῆς εἰκόνος, 35 קים „commode abesse poterat"[2]; 40 ※ ὁ σίδηρος /· . . . καὶ ※ ὡς ὁ σίδηρος [/·] πᾶν. Die Wiederholung im massorethischen Text ist abundirend, im Zusammenhang recht gut entbehrlich[3]. 41 καὶ τοὺς δακτύλους, erst V. 42 ist von den Zehen der Füsse die Rede; 49 χώρας (Βαβυλωνίας). — 3, 6 αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, 7 ὁ βασιλεύς, 9 Ναβ. τῷ βασιλεῖ, im Aramäischen pleonastisch. 12 (ἐπὶ) τὰ ἔργα Θ (τῆς χώρας), βασιλεῦ (vgl. 18); 21 τοῦ πυρός, S τὴν καιομένην. — 7, 3 μεγάλα, 5 ἐν μέσῳ ὀδόντων αὐτῆς, 9 τροχοὶ αὐτοῦ πῦρ καιόμενον, 10 ποταμὸς πυρὸς ἕλκων, 15 ἐτάρασσόν με οἱ διαλογισμοί μου[4]. — 8, 3 καὶ τὰ κέρατα ὑψηλά, 5. 8 θεωρητόν[5], 13 ἅγιος. — 9, 2 κυρίου, 18 הרבים. — 10, 2 ימים steht „pleonastisch wie oft in Zeitangaben" (Behrmann); vgl. V. 3 τρεῖς ἑβδομάδας τῶν ἡμερῶν; 7 μόνος Θ, 9 ופני „das Wort würde man gern entbehren" (Behrmann). 17 κύριε, זה, זה. — 11, 7 Das erstere ויבא, 9 βασιλεύς S, 11 καὶ ἐξελεύσεται, καὶ

---

[1] Löhr (a. a. O. S. 92) hat mich nicht überzeugt, dass der Asteriscus in S richtig gesetzt ist; es würde für das αὐτοῦ nach ἐν τῷ εἰδωλείῳ die Beziehung fehlen. In Cod. Chis. ist bei den Zeichen eine Rasur bemerkbar. S. Cozza (l. c. p. xcv) zu 1, 2. Nach Marti (Dan. bei E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T. übers. [2. Aufl., Freib. 1896] a. h. l.) sind die Worte im massorethischen Text ursprünglich eine Glosse zu den drei letzten Worten des Verses, welche den Ort der Schatzkammer näher bestimmen sollte, nachmals aber an falscher Stelle in den Text gerieth. Aehnlich Behrmann a. a. O. S. 2.

[2] Scharf. p. 83.

[3] Vgl. Marti, Gram. (Text) p. 21. Rothstein in DLZ. 1896, S. 1508.

[4] Der Metobelus in Cod. Chis. ist nach διαλογισμοί μου zu setzen (s. Cozza l. c. p. cıı), welche Worte in Cod. Ambr. ganz fehlen. — Zu 7, 13 s. Bludau l. c. p. 56.

[5] In 8, 7 ist nicht mit Origenes τὸν κριόν zu ergänzen. S liest dafür αὐτόν, welches einzusetzen ist. S. Löhr a. a. O. S. 91. H. p. 57. Swete notirt nicht αὐτόν für S.

στήσει ὄχλον πολύν[1]. 37 lese ich mit H.: . . . καὶ ἐπὶ πάντα θεὸν οὐ μὴ προνοηθῇ; 40 εἰσαλεύσεται = שטף ועבר, 12, 1 ἔθνος Θ[2], 5 τοῦ ποταμοῦ am Ende, des Stils wegen; 9 (ἕως) καιροῦ πέρας Θ[3], 13 לקץ.

Der Uebersetzer hat öfters an der Breite des hebräischen Stils[4] und den vielfachen Wiederholungen Anstoss genommen und deshalb, um das Satzgefüge nicht schleppend zu machen, den weitschweifigen hebräischen Ausdruck passend zusammengezogen. So: 1, 1 ἐπὶ βασιλέως, Ἰωακ. τῆς Ἰουδαίας, 4 ἀμώμους καὶ εὐειδεῖς. Θ οἷς οὐκ ἔστιν αὐτοῖς μῶμος καὶ καλοὺς τῇ ὄψει. 2, 10 οὐδεὶς τῶν ἐπὶ τῆς γῆς δυνήσεται εἰπεῖν, 20 εἰς τὸν αἰῶνα, 24 übergeht er scheinbar אזל, ebenso Θ V Ar. 1 Kennicott und de Rossi; Bertholdt, Marti wollen das Wort als pleonastisch tilgen, es nimmt jedoch anakoluthisch das durch einen längern Zusatz getrennte כל wieder auf. Der Uebersetzer zog beide in εἰσελθών zusammen. 40 ὁ δαμάζων, Θ λεπτύνει καὶ δαμάζει. — 3, 93 (26) ἐξέλθετε, Θ ἐξέλθετε καὶ δεῦτε. — 7, 1 b τότε Δαν. τὸ ὅραμα, ὃ εἶδεν ἔγραψεν εἰς κεφάλαια λόγων. 2 Ἐπὶ τῆς κοίτης μου ἐθεώρουν[5] = M. T.: Da schrieb er den Traum nieder, erzählte die Hauptsache. (2) Daniel hob folgendermassen an: Ich schaute in meinem Nachtgesichte . . .; die Worte ענה ד״ ואמר in 2 sind wohl als Glosse zu tilgen. 6 Ob nach S καὶ γλῶσσα ἐδόθη αὐτῷ zu ergänzen, bleibt zweifelhaft[6]; 10 ἐξεπορεύετο[7] = נגד ונפק Θ εἷλκεν. — 11 θεωρῶν ἤμην S. Im M. T.

[1] Ueber die Lesart s. Löhr a. a. O. S. 95; durch die Weglassung wird der Sinn nicht alterirt.

[2] S. jedoch Seg. p. 83, welcher vermuthet, nach ἐγενήθησαν sei ἔθνη oder ähnliches ausgefallen.

[3] Das vorhergehende עד hat der Uebersetzer als Conjunction mit dem folgenden V. 10 verbunden.

[4] J. Danko (Historia revelationis div. Vet. Test. [Vindob. 1862] p. 488): „Dicendi genere utitur languido nec satis magnifico.“

[5] Θ in Cod. Vat. καὶ τὸ ἐνύπνιον αὐτοῦ (om. Cod. Al.) ἔγραψεν, 2. Ἐγὼ Δ. ἐθεώρουν. V: Et somnium scribens, brevi sermone comprehendit (summatimque perstringens) ait. (2) Videbam in . . . Vgl. Knabenbauer l. c. p. 188.

[6] Löhr a. a. O. S. 86.

[7] Anders H. (p. 51): „Vocem (נגד) omisit quam non intellexisse videtur.“

liegt Dittographie vor[1]. — 8, 2 die seltsam pleonastische Ausdrucksweise des Hebräischen: „und ich sah ein Gesicht — und ich war, da ich sah, in Susa“, vereinfacht der Uebersetzer: καὶ εἶδον ἐν ὁράματι τοῦ ἐνυπνίου μου ἐμοῦ ὄντος ἐν Σούσοις. 3 M. T.: und ich erhob meine Augen und sah = ἀναβλέψας εἶδον, jedoch 10, 5 καὶ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ εἶδον. Pleonastisch sind auch im massorethischen Text die folgenden Worte in V. 3: Der hatte zwei Hörner [und die zwei Hörner waren hoch], und das eine war höher als das andere, und das höhere stieg später empor; LXX Θ in C. Vat. übergehen die eingeklammerten Worte. 27 ἀσθενήσας = נהייתי ונחליתי[2]. — 9, 18 ἀλλὰ διὰ τὸ σὸν ἔλεος, κύριε, σὺ ἱλάτευσον. 19 κύριε ἐπάκουσον καὶ ποίησον = M. T. (18) sondern auf Grund deiner grossen Barmherzigkeit. (19) Herr, höre, Herr, vergib, Herr, neige dein Ohr und handle. — 10, 9 M. T.: und ich hörte den Schall seiner Worte [und als ich den Schall seiner Worte hörte], fiel ich .. auf mein Angesicht. Die eingeschlossenen Worte sind in LXX als müssige Wiederholung übergangen. — 11, 29 ἐπιστρέψει (καὶ εἰσελεύσεται) „noluit interpres eandem iterum repetere sententiam: ἐπιστρέψει ἐπὶ τὴν χώραν αὐτοῦ (28) et εἰς καιρὸν ἐπιστρέψει (29), ideoque εἰς καιρόν cum priore commate coniunxit (ἐπιστρέψει ommisso)“[3]. — 12, 6 τῷ ἐπάνω, Θ ὅς ἦν ἐπάνω τοῦ ὕδατος τοῦ ποταμοῦ; 9 (10) πειρασθῶσι καὶ ἁγιασθῶσι, Θ 10 ἐκλεγῶσιν καὶ ἐκλευκανθῶσιν καὶ πυρωθῶσιν.

Wir verstehen es, wenn dem Uebersetzer statt vier auch drei, statt drei schon zwei solcher Synonyma zu genügen scheinen, besonders wenn die Uebertragung der gehäuften Ausdrücke ihm Schwierigkeiten bereitete. Zumal in Kap. 3 vermeidet er die weitschweifig wiederholten Aufzählungen der

---

[1] Kirmss (Comment. hist. crit. . . . de Dan. libr. [Jen. 1828] p. 40, n. 13): „. . . vel abundat alterum חזה הוית vel vox קל putide ac sine causa adiecta videtur.“ Vgl. Behrmann a. a. O. S. 47.

[2] Nach Marti (Dan. z. d. St.) ist נהייתי „ohne Zweifel“ aus נחליתי verschrieben und erst nachträglich durch Beifügung von ו selbständig gemacht; mit Sicherheit kann die LXX dafür nicht (wie Ginsburg, Dan. [Lond. 1894] es will) angeführt werden.

[3] H. p. 78.

Beamtenklassen und Musikinstrumente, welche für den Leser ermüdend sind: 3, 3 τότε συνήχθησαν οἱ προγεγραμμένοι (in V. 2 [1]), 7 ὅτε ἤκουσαν πάντα τὰ ἔθνη τῆς φωνῆς τῆς σάλπιγγος καὶ παντὸς ἤχου μουσικῶν (vgl. 10. 15). In V. 19 übergeht er die bereits öfters (12. 13. 14. 16) genannten Eigennamen der Freunde Daniels; die Wiederholung vermeidend, setzt er dafür V. 22 αὐτούς, 23 τοὺς περὶ τὸν Ἀζαρίαν [2] (vgl. 49); 93 (26) οἱ ἄνδρες. 3, 6 übergeht er τῆς καιομένης wie 21 τὴν καιομένην, weil die Bezeichnungen in den nebenstehenden Versen sich wiederholen.

Von grössern Auslassungen notire ich [3]: 3, 91 (24) ※ οὐχὶ ἄνδρας τρεῖς ... (92) ... ὁ βασιλεύς /. Die ganze Rede des Königs wird durch den Fortfall präciser und der Situation entsprechender. Vielleicht liegt ein Homoioteleuton vor; V. 91 εἶπεν τοῖς φίλοις αὐτοῦ, 92 καὶ εἶπεν ὁ βασιλεύς — 7, 9 ※ τρόχοι αὐτοῦ πῦρ καιόμενον; der Text ist unsicher [4]. 11, 41. 42 ※ καὶ πολλαὶ σκανδαλισθήσονται ..., 42 ... ἐν ταῖς γαίαις /. Die hebräischen Worte sind leicht zu übersetzen; ein Grund für den Uebersetzer, die Worte auszulassen, lag nicht vor, wenn nicht etwa die historische Bemerkung, diese ostwärts wohnenden Völker seien verschont geblieben, ihm zwecklos erschien. Wenn irgendwo, träfe hier die Annahme von Interpolationen im massorethischen Texte, welche Zöckler [5] vertheidigt, zu; sie hat jedoch keine andern formellen Gründe für sich, wohl aber gegen sich [6].

§ 9. Die Uebersetzung der Gottesnamen.

Den Namen יהוה treffen wir im Buche Daniel nur beim Hinweis auf Jer. 25, 11 in 9, 2 und in dem sich daran an-

[1] Cf. Jos., Ant. X, 10 5 συνεκάλεσεν ἐξ ἁπάσης ἧς ἦρχε γῆς τοὺς πρώτους. — In 3, 3 sind die kritischen Zeichen im Cod. Chis. wie Ambr. verwirrt. Ich möchte deshalb mit Nestle in Collat. nach S als die richtige Lesart annehmen: τότε συνήχθησαν οἱ προγεγρ. καὶ ἔστησαν. Anders Löhr a. a. O. S. 84.

[2] Ist einfache Umschreibung der Namen, nicht, wie Nestle (in TSK. 1895, S. 109) will, = דבית = דבריים.

[3] Behrmann (a. a. O. S. xxviii) geht zu weit, wenn er zahlreiche Einschiebsel und Glossen im massorethischen Text bemerkt haben will.

[4] H. p. 51. [5] Dan. S. 16. [6] König, Einl. S. 384.

schliessenden Gebete 9, 4. 8. 10. 13. 14. 20. Bekanntlich ist die Nichtaussprache dieses Namens ein „Zaun rabbinischer Sorge“ [1] um die Erfüllung des Gebotes Ex. 20, 7. Die Sitte, den Namen nicht zu erwähnen, muss schon im 2. Jahrhundert v. Chr. zur Herrschaft gelangt sein [2]. Wie die andern griechischen Uebersetzer, gibt auch der unsrige das Tetragramm „gemäss dem Transcendentalismus der jüdischen Gottesauffassung“ [3] wieder mit κύριος 9, 4. 13. 14. 20; 9, 14a κύριος ὁ θεός [4], 8 δεσπότης [5].

In den aramäischen Stücken bei Daniel wie bei Esdras tritt an die Stelle von יהוה die Bezeichnung אֱלָהּ. Der Uebersetzer gibt diesen Gottesnamen wieder mit κύριος 2, 23; 3, 95 (28), θεός 2, 28. 44. 45. 47; 3, 14. 15. 17 . . .; vgl. אֱלוֹהַּ 11, 8. 37. 38. 39 von heidnischen Götzen, 11, 36 אֵל; אֱלוֹהַּ = δεσπότης 9, 17. 19. — In 3, 95 (28) κύριος ὁ θεός S und 3, 96 (29) ist wohl ὁ θεός auf Interpolation aus Θ zurückzuführen. — אלהים = κύριος 1, 2. 9. 17; 9, 18; = θεός 1, 2; 9, 20; = κύριος ὁ θεός 10, 12 [6]. — Ein anderer Ersatz für das Tetragramm ist אֲדֹנָי = κύριος 1, 2; 9, 7. 19. — אדון = κύριος 10, 16. 17 [7]. 19; 12, 8, = δεσπότης 9, 8. 15. 16. 17. — עליונין

---

[1] G. Dalman, Der Gottesname Adonaj (Berlin 1889) S. 72.

[2] Dalman a. a. O. S. 79. Der Ersatz des Namens durch Appellativa wird wohl aus der ängstlichen Scheu herzuleiten sein, dass derselbe von Heiden gehört würde. Vgl. Schwally in TLZ. 1890, S. 545.

[3] König, Einl. S. 115.

[4] Oder ist ὁ θεός Glosse? Vgl. Hollenberg a. a. O. S. 3. Θ 9, 14 in AQ. κυριος ὁ θεος ημων επι την κακιαν. — Vielleicht ist die Doppelübersetzung aus dem Suffix an ויביאה infolge eines lapsus oculi seitens des griechischen Uebersetzers entstanden, da das Suffix nicht zum Ausdruck gekommen ist. Grätz (MGWJ. 1887, S. 528) vermuthet aus dem Wechsel der Uebersetzung, „dass die Copisten nicht selten den einen für den andern Gottesnamen geschrieben oder verschrieben haben“; ähnlich Kneucker, Baruch S. 222. Jedoch die Annahme von Grätz ist eine willkürliche Uebertreibung und Verkennung des Thatbestandes.

[5] V. 8 beginnt in den besten Handschriften mit יהוה, gewöhnlich ed. אדני. S. Bär l. c. p. 81.

[6] Wohl Glosse aus Θ.

[7] Vocalisirt אֲדֹנִי statt אֲדֹנָי im massorethischen Text.

= ὕψιστος 7, 18. 22. 25 b. 27 [1]; vgl. 4, 28 (31) עלאה = ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ.

Der Feierlichkeit halber werden die Gottesnamen bei Daniel öfters gehäuft: אלה אלהין = θεὸς τῶν θεῶν 2, 47, vgl. das. מרה מלכין = κύριος τῶν βασιλέων; אלהא עליא = ὁ θεὸς τῶν θεῶν ὁ ὕψιστος 3, 93 (26), letzteres Wort vielleicht Glosse aus Θ; אדני האלהים = κύριος ὁ θεός 9, 3 = κύριος 9, 9; אדני אלהינו = δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν 9, 15; Glosse aus Θ? — יהוה אלהים = κύριος ὁ θεός 9, 4. 10. 13. 14 b. 20. אל אלים = ὁ θεὸς τῶν θεῶν 11, 36. Mit Nachdruck wird Gott genannt [2] אלה שמיא = ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ 2, 37 = ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ 2, 44, = ὁ κύριος ὁ ὕψιστος 2, 18. 19 = ὁ θεὸς ἐν οὐρανῷ (בשמ׳) 2, 28, geradezu שמיא = ὁ κύριος ἐν οὐρανῷ 4, 23 (26). Wie die Samaritaner das Tetragramm mit שימא, die Rabbinen durch השם andeuten, so lesen wir Dan. 2, 20 die Umschreibung שמה די־אלהא = τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τοῦ μεγάλου [3], vgl. LXX 4, 20 (23). 30 a. 30 c.

In 2, 11 übersetzte der Alexandriner אלהין mit ἄγγελος als dogmatische Correctur, und wenn er 3, 92 (25) בר־אלהין wiedergibt mit ἄγγελος θεοῦ, „wandelt er die ethnische Ausdrucksweise unmittelbar zu einer theokratischen ab“ [4].

In der Vermeidung bezw. Umdeutung von Anthropomorphismen, an welchen die nachexilische Zeit, die das Dogma von der reinen Geistigkeit Gottes zu wahren suchte, sich stiess, ist unser Uebersetzer weniger ängstlich als andere, z. B. der Vertent des Pentateuch; vgl. 7, 9 παλαιὸς ἡμερῶν . . .; 9, 15 ὁ ἐξαγαγὼν τὸν λαόν σου . . . τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ, 17 ἐπιβλεψάτω τὸ πρόσωπόν σου, 18 πρόσχες τὸ οὖς σου . . . ἄνοιξον

[1] Bevan l. c. p. 125. v. Gall a. a. O. S. 20.

[2] „Aus missionarischem Grund?“ Meinhold, Composition des Buches Dan. (Greifswald 1884) S. 55.

[3] 9, 4: ὁ θεὸς ὁ μέγας = האל הגדול.

[4] Kranichfeld a. a. O. — Schon der samaritanische Uebersetzer schiebt an Stellen, wo Gott zu sehr auf das menschliche Niveau herabgezogen erscheint, zuweilen den Maleach (Jahve, Elohim) ein, z. B. Gen. 3, 5; 5, 1. 24; 9, 6; 17, 22. Ueber Onkelos s. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu (Wien 1873) S. 150 ff.

τοὺς ὀφθαλμούς σου. Doch sind diese Ausdrucksweisen in der Heiligen Schrift so häufig, und man dachte dabei so wenig an Glieder Gottes, dass sie auch den schlichten Leser oder Hörer nicht verwirren konnten.

§ 10. Auf andern Lesarten beruhende Abweichungen vom massorethischen Text.

Es ist sicher, dass ein beträchtlicher Theil der Abweichungen, welche wir zwischen dem massorethischen Text und der LXX in allen alttestamentlichen Büchern notiren können, auf Rechnung eines abweichenden hebräischen Textes kommt. Der Festsetzung des Kthîbh ist eine Periode voraufgegangen, in der man von philologischer Treue und gar von mechanischer Pedanterie keinen Begriff hatte, vielmehr unbekümmert den Buchstaben dem Sinn opferte: „Einen bisher sehr fliessenden Text haben die Schriftgelehrten des ersten christlichen Jahrhunderts mitten im Fluss zum Stehen gebracht.“ [1] Dass der massorethische Text sich mit dem Urtext der biblischen Autoren nicht vollständig deckt, darüber brauchen wir kein Wort mehr zu verlieren. In den Jahrhunderten, welche zwischen beiden liegen, ist der schriftlich überlieferte Text gleich andern Literaturerzeugnissen den mannigfachen Veränderungen unterworfen gewesen, welche durch zufällige äussere Beschädigungen der Handschriften sowie durch Abschreiber zu entstehen pflegen. Letztere fassten mitunter den zunächst liegenden Sinn nicht richtig auf, z. B. bei Fremdwörtern, setzten in ihrer Flüchtigkeit ein י zu viel oder zu wenig, fügten die Partikel ו unrichtig hinzu oder liessen sie weg, übersahen infolge von Homoioteleuton Wörter und ganze Zeilen oder schrieben sie doppelt [2]. Bei einer Schrift wie die hebräische

---

[1] Wellhausen, Text der Bücher Sam. S. 16.

[2] Vgl. Lud. Cappellus, Critica sacra (Paris. 1650). L. Reinke, Beiträge VII (Münster 1866). Kaulen, Einl. S. 65 ff. König, Einl. S. 65 ff. Abbott, Essays p. 1—64.

genügte ein einziger Buchstabe, um den ganzen Sinn umzuändern und die ganze Umgebung umzugestalten. Angesichts solcher Thatsachen dürfen wir dem massorethischen Texte nicht blindlings trauen, sondern haben stets mit der Möglichkeit unwillkürlicher Fehler, wenn nicht gar bewusster Textänderungen zu rechnen.

Was den massorethischen Text des Buches Daniel angeht, so ist er mit geringer Sorgfalt uns überliefert [1]; gar manche Dunkelheiten desselben dürften sich nur aus fehlerhafter Ueberlieferung hinreichend erklären lassen. Die Abweichungen der LXX sind sehr zahlreich. Wenn diese Varianten auch meistens Verderbnisse des Textes sind, oder in Missgriffen und Irrthümern des Uebersetzers beruhen, so können immerhin einzelne zur Verbesserung desselben uns gute Dienste leisten, wenigstens werden sie als alte Ueberlieferungen unsere ernste Beachtung verdienen. Natürlich ist bei einer Vergleichung des massorethischen Textes mit dem der LXX die peinlichste Sorgfalt nothwendig, und „nirgends darf der Textkritiker dies aus dem Auge verlieren, dass der hebräische Text als unmittelbarer Textzeuge immer einen Vorsprung vor dem indirecten Hilfsmittel behalten wird“ [2], wie auch, dass die Behandlung der Textvorlage von seiten der griechischen Uebersetzer manchmal eine unberechenbare gewesen ist. Ausser den allgemeinen Schicksalen älterer Schriftdenkmale, die beide Texte in gleich herber und einschneidender Weise erfahren haben, trägt die LXX auch alle einer Uebersetzung unvermeidlich anhaftenden Schwächen an sich. Wir werden uns deshalb hüten müssen und vorsichtig darin sein, als Spuren von Varianten anzusehen und als „Textverbesserungen“ anzubringen, was nur aus

[1] Kaulen, Einl. S. 402. Behrmann S. XXVIII f. — Ich kann Kamphausen (TLZ. 1895, S. 358) und Nöldeke (LCB. 1896, S. 305 f.) nicht beistimmen in der Annahme, der Consonantentext Daniels sei gut überliefert, ja er gehöre zu den am besten erhaltenen Texten des ganzen Alten Testamentes. Immerhin aber darf der Textkritiker dem Exegeten nicht vorschnell zu Hilfe kommen.

[2] Buhl a. a. O. S. 4. Vgl. Vollers in ZAW. 1883, S. 234.

paraphrastischer Freiheit, aus Missverständniss des Textes und aus Sprachunkenntniss des Vertenten abzuleiten ist.

Die folgende Sammlung von Varianten ist zwar aus wiederholter sorgfältiger Prüfung der einzelnen Stellen hervorgegangen, jedoch verhehle ich mir nicht, dass man in vielen Fällen auch Absicht des Uebersetzers oder Corruptel des griechischen Textes als Ursache der Verschiedenheit annehmen könnte. Rückübersetzung hat ausserdem immer etwas Unsicheres; man kann über den Wortlaut, welchen das hebräische Original gehabt, auch öfters anders urtheilen. Ich will deshalb auch nur in seltenen Fällen auf eine Kritik des Werthes der Varianten im einzelnen eingehen [1].

2, 40 καὶ σεισθήσεται πᾶσα ἡ γῆ führt auf תַּדִּק אַרְעָא (M. T. תַּדִּק וְתֵרֹעַ). — 44 liest Bär, Kamphausen מַלְכוּתֹה, d. i. „He raphatum vice Aleph“; ebenso LXX αὕτη ἡ βασιλεία, während andere Codices und Θ (ἡ βασιλεία αὐτοῦ) ה haben [2].

7, 6 καὶ γλῶσσα S [3] = ולשן statt ושלטן. — 7 καὶ ὁ φόβος αὐτοῦ ὑπερφέρων ἰσχύι = וְאֵימְתוֹ בְּתָקְפָּא יתירה, M. T.: וְאֵימְתָנִי[4] ותקיפא; vielleicht nur freie Uebersetzung. — 8 ἐξηράνθησαν führt Bevan (p. 51) unter den „mistakes of the part of the translator“ auf. Es ist wohl zu emendiren ἐξήρθησαν [5] oder besser ἐξερ(ρ)ιζώθησαν, vgl. LXX 4, 11 (14). 23 (26), Θ 7, 8 ἐξεριζώθη. — 13 ἐπὶ τῶν νεφελῶν, על st. עם? — 14 καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα; καὶ πᾶσα δόξα wohl Uebersetzung des vorhergehenden ויקר, „quod in locum nominis לשניא dupliciter scriptum migraverit“ [6]. — 15

---

[1] Ueber die von der Kritik festzuhaltenden Regeln s. de Lag., Anmerk. S. 3. Vgl. E. Klostermann, De libri Coheleth vers. Alex. (Kiel 1892) p. 56, n. 2.

[2] Das Suffix wäre auf vorhergehendes מלכו zu beziehen, welches aber in der Bedeutung potestas, maiestas regia zu nehmen wäre. S. Zöckler, Dan. S. 68. Reinke, Messian. Weissag. IV (Münster 1862), 188.

[3] Löhr a. a. O. S. 86.

[4] So Bär, Strack; gewöhnlich falsch וְאֵמְתָנִי.

[5] Formen von ἐξαίρω und ξηραίνω sind auch verwechselt Jer. 28, 36. Zach. 10, 2. Eccli. 19, 3. Vgl. Nestle, Marg. S. 40.

[6] H. p. 52.

Der Ausdruck „(Geist) inmitten seiner Scheide“ = בגוא נִדְנֵה (Bär, Strack[1]), d. i. im Körper, der als Behältniss des Geistes gedacht ist, bleibt höcht seltsam. Nestle[2] ist der Ansicht, dass „entweder eine Form von גויה oder גושמא ἕξις (Eccli. 30, 14) wird herzustellen sein; vgl. Θ ἐν τῇ ἕξει μου. Einen bei weitem natürlichern Text gewinnt man durch die Conjectur בגין דנה = deswegen[3], die auch LXX ἐν τούτοις, V in his empfiehlt. Doch las LXX vielleicht בְּגוֹ דְנָה; vgl. 3, 25 (92) LXX ἐν (= בגוא) τῷ πυρί[4]. 17 Ist vielleicht (βασιλεῖαι), αἳ ἀπολοῦνται ἀπὸ τῆς γῆς (M. T. werden sich erheben von der Erde) ein Interpretament aus V. 12 (ἀπέστησε τῆς ἐξουσίας αὐτῶν)? vgl. 7, 26. Auch bei Θ in Cod. Vat., Al. findet sich 17 der Zusatz αἳ ἀρθήσονται.

8, 8 Schon Grätz a. a. O. S. 351 schlug vor für חזות, dessen Erklärung immer eine gezwungene bleiben wird, nach LXX ἕτερα (τέσσαρα κέρατα) Θ, V zu lesen אחרות. Die Corruption erklärt sich leicht aus V. 5. Auch die Auslegung gewinnt dabei: Das grosse Horn (Alexander) wurde zerbrochen, und an seiner Stelle wuchsen vier (die Diadochen-Dynastien, vgl. 11, 4), welche aber nicht zu vergleichen sind „ansehnlichen Hörnern“, sondern „nicht in seiner Kraft“ (V. 22) sind. — Oder sollten die Uebersetzer חזות als Plural gefasst und nur „gleich ausgedeutet in Hörner“ haben?[5] — 9 ἐπὶ

[1] Die meisten Ausgaben נִדְנֶה. K. § 54, 3 α β „entweder נִדְנֵה als Stat. emph. (= in der Scheide) oder besser נִדְנַהּ (in ihrer Scheide)“; letzterer Suffixform gibt auch Meinhold (Dan. S. 302) den Vorzug. — Nöldeke, GGA. 1884, S. 1022 liest נִדְנָה und setzt es in Beziehung zu pers. nidâna, dessen sanskrit. Reflex nidhâna wirklich Behälter heisst. S. auch TW. II, 93. NhWb. III, 343. [2] Marg. S. 41.

[3] Vgl. zu בגין TW. I, 186. NhWb. I, 825. G. Hoffmann, ZDMG. XXXII (1878), 754. Schon L. Cappellus (Critica sacra II [ed. Vogel-Scharfenberg, Halle 1775 sqq.], 891 sq.) schlägt die Lesart vor. Marti bei Kautzsch, Heilige Schrift: „Ich (Dan.) wurde [hierüber] in grosse innere Betrübniss versetzt.“ Vgl. Gram. Text p. 38.

[4] Ueber die graphische Anhängung von א s. K. § 14, 2, Anm. d; § 55, 5 a. Bärs Note zu Dan. 3, 6.

[5] König, Lehrgeb. II (1895), 165 Anm. 2. — Der Lesart von Grätz stimmen bei Bevan, v. Gall, Marti, Kamph., Giesebrecht, GGA. 1895, S. 598, Anm. 3.

βορρᾶν = הצפון statt הצבי[1]. Grätz (S. 385) acceptirt die Lesart der LXX. Doch die vorhergehenden Bezeichnungen der Himmelsrichtungen konnten leicht zur Aenderung Anlass geben. Aehnlich hat die arabische Uebersetzung, welche nach Θ angefertigt ist, hier „ad occidentem". H. vermuthet, der Uebersetzer, der in Aegypten lebte, habe mit ἐπὶ βορρᾶν Palästina, terra inclyta, gemeint; doch auch 11, 16. 41. 45 macht ihm צבי Schwierigkeit. — 11. 12 gehören zu den schwierigsten Versen der Uebersetzung. Wie der griechische Text sehr schadhaft ist — „hopelessly confused" nennt ihn Bevan —, so ist auch der massorethische Text „völlig unverständlich"[2]. M. T. und LXX stehen sich folgendermassen gegenüber:

M. T.:	LXX[6]:	=
ועד־שר הצבא הגדיל[3] וממנו הֻרים[4] התמיד וְהֻשְׁלַךְ[5] מכון	ἕως (οὗ) ὁ ἀρχιστράτηγος ῥύσεται αἰχμαλωσίαν[7]. Καὶ δι' αὐτὸν τὰ ὄρη τὰ ἀπ' αἰῶνος[8] ἐρράχθη καὶ ἐξήρθη ὁ τόπος αὐτῶν.	ועד־שר השבי הציל וממנו הֻרם הָרים התמיד והשלך מכונו

Der Uebersetzer änderte wohl nicht „aus Mangel an Verständniss"[9], sondern hatte eine Vorlage vor sich, welche bereits corrumpirt war, die er Wort für Wort wiedergab, ohne

---

[1] Θ πρὸς τὴν δύναμιν, V contra fortitudinem = הצבא V. 10. Nebenbei bemerke ich, dass V. 5 λίψ = Westen (sonst correct Süden) nicht von LXX, wie Deissmann (Bibelst. S. 139) annimmt, sondern von Θ gebraucht ist.

[2] Marti a. a. O. Vgl. Bevan l. c. p. 132.

[3] v. Gall (S. 48, Anm. 3; 50, Anm. 1) will lesen הגדילה, jedoch das Verbum bezieht sich auf den syrischen König.

[4] Q. הֻרַם.

[5] Kaulen (Einleit. S. 402), Kamph. (p. 33) punctiren wohl nach V und P הִשְׁלַךְ, wie schon Cappellus l. c. II, 814.

[6] Ueber den Text s. Bludau l. c. p. 57.

[7] Ebenso Θ. Theodoret (M. LXXXI, 1445) exegesirt die Worte: μέχρις ἂν τῆς ἄνωθεν τύχωμεν ῥοπῆς, καὶ διὰ τοῦ ἐπιτεταγμένου ἀρχαγγέλου τὴν ἡμέραν προστασίαν τύχωμεν σωτηρίας.

[8] Nur im Buch Daniel heisst das tägliche Brandopfer wie im nachbiblischen Hebräisch תמיד; richtig LXX 8, 13; 11, 31.

[9] Meinhold, Dan. S. 309.

auf die Verständlichkeit des Sinnes weiter Rücksicht zu nehmen. — Auch in Vers 12 zeigt sich dieselbe Verwirrung:

M. T.:	LXX:	=
מקדשו: 12 וצבא תנתן על־התמיד בפשע	καὶ τὸ ἅγιον ἐρημωθήσεται. (12) καὶ ἐγενήθησαν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ αἱ ἁμαρτίαι.	ומקדש: 12 ישומם והנתן על התמיד פשע

Die Retroversion der LXX habe ich nach Grätz gegeben. Ich notire dazu folgendes: פשע oder besser הפשע[1] ist masculinum; es muss daher heissen וינתן. Ferner ist ישומם auffallend. Vielleicht hat er gelesen יִצְדֶּה. Aehnlich übersetzte er V. 13 καὶ τὰ ἅγια ἐρημωθήσεται[2] = M. T. וקדש וצבא; צדה = צוד nachstellen, im Aramäischen auch verheert, verwüstet werden[3]. Das letzte Wort in Vers 11 hat der Uebersetzer mit dem folgenden verbunden. — Die Auslegung des massorethischen Textes hat ihre grossen Schwierigkeiten. Marti[4] bemerkt zu צבא: „Die Stelle ist völlig unverständlich." — Die Uebersetzung der LXX entspricht der Erfüllung der Prophetie. Die Wirkung der Altarschändung unter Antiochus (1 Makk. 1, 46 ff.) war, dass der Tempel verödet blieb, da der grösste Theil des Volkes sich vom Besuche desselben fern hielt. 1 Makk. 1, 39 wird bei der Schilderung der trostlosen Lage unter dem Religionszwange bemerkt: τὸ ἁγίασμα αὐτῆς ἠρημώθη ὡς ἔρημος. — 13 ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα καὶ ἡ ἁμαρτία ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα = התמיד המורם והפשע שמם מתתו קדש. Doch

[1] Sing. nach Θ.

[2] Smend (ZAW. 1884, S. 201, Anm. 1) proponirt unnöthigerweise וצבי, ebenso in V. 12. 13 Moore bei Kamph. p. 34; Kamph. selbst ed. 12: צבאו נִתַּן.

[3] Cf. Nif. pf. נצדו, verheert Zeph. 3, 6. S. Reinke, Der Prophet Zephanja (Münster 1868) S. 123. NhWb. IV, 170. Zur aramäischen Orthographie צדא = צדה vgl. חמא 11, 44. — Nicht mit Unrecht bemerkt Grätz (S. 386), dass die Frage des Heiligen im nächstfolgenden V. 13 die schon stattgehabte Erwähnung eines dem שמם (13) entsprechenden Begriffes voraussetze.

[4] Dan. S. 900. Bevan (l. c. p. 133) bemerkt: „Thus it appears that the passage in its present form does not admit of a satisfactory rendering."

ist vielleicht ἡ ἀρθεῖσα nur ein Interpretament des Uebersetzers[1]. Für שֹׁמֵם mit Bevan שֹׁם zu lesen, scheint unnöthig (vgl. LXX 9, 27; 12, 11). Die Lesart תת des massorethischen Textes entstand durch den Ausfall eines מ nach zwei andern; ich halte es deshalb nicht für angezeigt, mit v. Gall נִתַּן Part. Nif. zu supponiren. Lesen wir nach LXX, so ergibt sich ein guter Sinn: Wie lange das Gesicht, die Aufhebung des regelmässigen Opfers und die Aufstellung des entsetzlichen Frevels. — 14 (εἶπεν) αὐτῷ[2] = אליו statt אלי. — 16 (καὶ εἶπεν) ὁ ἄνθρωπος Ἐπὶ τὸ πρόσταγμα ἐκεῖνο ἡ ὅρασις = (ויאמר) גֶּבֶר אל (הַ)דָּבָר (ל)הלז המראה (את־); in V. 17 ist derselbe hebräische Text von LXX richtig wiedergegeben. — 20 βασιλεύς[3] = מֶלֶךְ für מלכי. — 22 „גוי Singular höchst wunderbar"[4], LXX τοῦ ἔνθνους αὐτοῦ Θ V = מִגּוֹיו; κατὰ τὴν ἰσχὺν αὐτῶν = ככחו statt בכחו. — 23 πληρουμένων τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν Θ P V = בְּתֹם הַפְּשָׁעִים, d. i. „wenn voll ist das Mass der Sünden", M. T.: „wenn die Frevler (das Mass) vollendet haben". Doch liegt vielleicht nur freie Uebersetzung vor. — 24. 25.

M. T.:	LXX:	=
. . . ועם קדשים:	καὶ φθερεῖ δυνάστας	. . . ועם קדושים
25 ועל־שכלו	καὶ δῆμον ἁγίων. 25 καὶ ἐπὶ τοὺς ἁγίους τὸ διανόημα αὐτοῦ.	25 ועל קדושים שכלו.

Danach scheint in 25 קדושים im massorethischen Text ausgefallen zu sein[5]. Es lag schon dem Uebersetzer eine Doublette vor. „Nach dem falschen Ansatz ועם ק' folgte

---

[1] Hoberg l. c. p. 26: „Theodotion et LXX bene addunt στήσεται et ἀρθεῖσα."

[2] So auch die andern Uebersetzungen.

[3] Ebenso die andern Uebersetzungen.

[4] Meinhold, Dan. S. 311.

[5] Auch den andern Uebersetzungen liegen Lesarten zu Grunde, welche vom massorethischen Text abweichen. Θ καὶ ὁ ζυγὸς τοῦ κλοιοῦ αὐτοῦ κατευθυνεῖ = ועל שלטלו. P „sub imperio eius prosperabitur" = ועל ממשלתו. V „secundum voluntatem eius et dirigetur dolus". — Bevan (p. 58) bemerkt zum massorethischen Text in 24. 25: „a passage quite impossible to translate grammatically"; vgl. p. 139 f.

der richtige ויעל, aber nunmehr mit Auslassung von ק׳."[1] Es ist kaum zu bezweifeln, dass die Lesart der LXX die bessere ist, ob auch die ursprüngliche? Für sie spricht auch der Zusammenhang: er (d. i. Antiochus) wird verderben zuerst die Mächtigen, d. h. die heidnischen Fürsten, dann wird er seinen Sinn auf die Heiligen, d. h. Israel, richten. Die Parallele dazu bietet 11, 28: „und sein Herz ist wider den heiligen Bund". — καὶ ἐπὶ ἀπωλείας ἀνδρῶν[2] = שֹׁד statt שֵׂר. — καὶ ποιήσει συναγωγὴν χειρὸς καὶ ἀποδώσεται = ובאסף יד ישכר statt ובאפס יד יִשָּׁבֵר, d. h. „ohne Hand wird er zerschmettert werden"[3]. Den verderbten Text übersetzte der Alexandriner mit rührender Treue.

9, 2 εἰς ἀναπλήρωσιν ὀνειδισμοῦ[4] = לחרפות statt לחרבות; vgl. LXX Jer. 25, 9. — 12 ὅσα ἔκρινας ἡμῖν = שְׁפַטְתָּנוּ statt שֹׁפְטוּנוּ. — τὰ προστάγματα αὐτοῦ = Kt.; vgl. Neh. 9, 8. — 22 καὶ προσῆλθε P = וַיָּבֹא oder וַיָּבֹ (d. i. א apocopirt wie 1 Reg. 12, 12) statt וַיָּבֶן[5]. Letzteres, absolut stehend, kann nur heissen: „er hatte acht", und nicht wie gewöhnlich übersetzt wird: „er belehrte mich". — 23 ἐλεεινός, vgl. 10, 11. 19[6] = חסדות? statt חמודות; vgl. für letzteres LXX 10, 3; 11, 8. ἔλεος = חסד, LXX 9, 4. Nach 10, 11. 19 liegt die Vermuthung nahe,

---

[1] Marti, Dan. S. 88. Vgl. v. Gall a. a. O. S. 51, Anm. 4. Grätz a. a. O. S. 390 f. Es ist kein Grund, das ו als Dittographie zu streichen, wie Meinhold (Dan. S. 311) will.

[2] Θ καὶ ἐπὶ ἀπωλείας πολλῶν = ועל־שֹׁד רבים.

[3] v. Gall (a. a. O. S. 52) unrichtig: und ohne Hand wird er (scil. Gott) zerbrechen. — Θ καὶ ὡς ὠὰ χειρὶ συντρίψει = וּכְבֵיצִים ביד יִשָּׁבֵר, P et cum apprehensione (ובאחז יד) confringetur.

[4] Nach Kliefoth (Dan. S. 289 f.) hätten die LXX die Lesart geändert, weil „sie sich daran gestossen, dass Jerusalem im strengen Sinne nicht 70 Jahre wüste lag"!

[5] „Cum in manu exaratis codicibus non soleat scribi nun finale a verisimilitudinis lege haudquaquam abhorret interpretem legisse ויבו." Segaar p. 51.

[6] = miserabilis (scil. „ieiunando". Tert., De ieiun. c. 7 [M. II, 963]); s. zu ἐλεεινός Winer-Schmiedel, Gramm. des neutest. Sprachidioms I (8. Aufl. Gött. 1894), § 5, 22 b, Anm. 46. Ed. Rom. 1772, Michaelis (a. a. O. S. 32), Schleusner (s. v.) übersetzen es unrichtig mit „misericordiam consecutus" = ἠλεημένος.

dass 9, 23 איש ausgefallen ist[1], wiewohl auch das Substantiv im Plural als emphatisches Prädicat aufgefasst werden kann.

10, 1 ἐν τῷ ἐνιαυτῷ πρώτῳ für τρίτῳ Θ. Hat der Uebersetzer die Zahl geändert, oder fand er die Aenderung schon vor?[2] Aus 1, 21 schloss man wohl, dass Daniels Laufbahn mit dem ersten Jahre des Cyrus abgeschlossen habe; vgl. 11, 1[3]. Der Alexandriner scheint überdies angenommen zu haben, Daniel sei mit den Exsulanten heimgezogen, vgl. LXX 9, 24; „scheint es doch auf den ersten Blick gar nicht patriotisch, in der Fremde zu bleiben“[4].

M. T.:	LXX:	=
וצבא גדול ובין... ובינה לו. . . .	καὶ τὸ πλῆθος τὸ ἰσχυρὸν διανοηθήσεται τὸ πρόσταγμα. καὶ διενοήθην αὐτὸ ἐν ὁράματι.	...יָבִין... ובינה לִי. . . .

Das schwer verständliche צבא erklärt der Alexandriner durch πλῆθος, vgl. Mich. 4, 13 πλῆθος = צבא statt בצע[5]. Die Ausdeutung ist so unzutreffend nicht, als sie auf den ersten Blick erscheint, es wäre der 12, 9. 10 ausgesprochene Gedanke[6]. Die Wiederholung von ובין und בינה לו ist im massorethischen Text unverständlich[7]. LXX las entweder יבין oder בין. Die Copula wird ebenfalls nicht anerkannt von A, P, V; Θ übergeht das Wort ganz. — 5 ἐκ μέσου αὐτοῦ φῶς = מתוכו פז (M. T. בכתם אופז), vgl. Ed. Rom. 1772 = בתוכו אור; Seg. מכתמו פז;

[1] Prov. 11, 17 ἀνὴρ ἐλεήμων = איש חסד cf. 20, 6; 28, 22. — Behrmann a. a. O. S. 62.

[2] Auch v. Gall (S. 55) liest c. 10, 1 im ersten Jahr des Cyrus.

[3] S. zu 1, 21 die Commentare von Keil (S. 66), Zöckler (S. 53), Bevan (p. 63 sq.), Behrmann (S. 6).

[4] Rohling, Dan. S. 305, Anm. 1.

[5] Vollers (ZAW. 1884, S. 7) hat diese Abweichung übergangen.

[6] Vergl. Hengstenberg a. a. O. S. 295. Michaelis, Or. Bibl. IV, 37.

[7] בין ist entweder = בן Perf. oder Inf. constr. an Stelle eines Temp. fin. cf. 9, 11 כר; s. König, Lehrgeb. I, § 39 a. GesK. § 73, 1.

H. מקרבו. Das hebräische אופז ist ein verdächtiges Wort; LXX Jer. 10, 9 Μωφάζ [1]. Vielleicht ist nach Cant. 5, 11 zu lesen פז. LXX übersetzte dem Gleichklang nach φῶς, wenn nicht etwa ursprüngliches φάζ von Abschreibern geändert ist. — 7 ἐν σπουδῇ = במהרה statt בחחבא, oder freie Uebersetzung? — 8 πνεῦμα = רוחו statt חודי (nach Umstellung von ה und ד = ר). — 13 καὶ αὐτὸν ἐκεῖ κατέλιπον μετὰ τοῦ στρατηγοῦ βασιλέως [2] Θ = ואותו הותרתי שם אצל שׂר מלךְ פרס (M. T. ... מלכי ... ואני נותרתי). Die neuern Ausleger folgen meistens dem Text der LXX. Der Sinn ist zutreffend. Michael sollte den Kampf mit dem Engel von Persien allein auskämpfen, Gabriel wurde dadurch frei und konnte zu Daniel eilen. „Man müsste die Emendation machen, wenn die Versionen auch nicht als Stütze dafür dienten.“ [3] — 16 ὡς ὅρασις ἀπεστράφη (ἐπὶ) τὸ πλευρόν μου ἐπ' ἐμέ, καὶ οὐκ ἦν ... [4]; jedoch ist der Text zu einer genauen Vergleichung zu unsicher; gelesen כמראה statt במראה, צדי statt צירי. — 17 ἠσθένησα = מעדתי statt מעתה; vgl. LXX Ps. 17 (18), 37 οὐκ ἠσθένησαν = מעדו. — 19 Die Wiederholung des Imperativs חזק bei der Copula ist kaum möglich, wenigstens eine Ausnahme. LXX ἀνδρίζου καὶ ἴσχυσαι, Θ P V (vgl. 11, 1) lasen wohl: [5]חזק ואמץ; vgl. Deut. 31, 7. 23. Jos. 1, 6. 7. 9. 18. 1 Par. 22, 13; 28, 20. Behrmann schlägt vor, wenigstens zu lesen חזק וְהֶחֱזֵק. — 21 τὰ πρῶτα = הראשים statt הרשום.

11, 1 Der massorethische Text ist sicher mehrfach verderbt, wie auch die Uebersetzungen von ihm abweichen.

---

[1] Betreffs der hypothetischen Identität mit אופיר s. A. Klostermann, Die Bücher Sam. und der Kön. (Nördl. 1887) S. 335. Giesebrecht, Jerem. S. 64. Glaser, Skizzen der Geschichte und Geographie Arab. II (Berl. 1890), S. 357. Ueber die Lautähnlichkeit zwischen ר und ז und die zweifache Aussprache des hebräischen ר s. MGWJ. 1872, S. 280 ff.

[2] Den Singular haben P V; Θ βασιλείας = מלכי? Vgl. Knabenbauer l. c. p. 283. Behrmann a. a. O. S. 68. Kamph. p. 38.

[3] Grätz a. a. O. S. 437. — Die Lesart der LXX ist doch wohl nicht „a mere guess“, wie Bevan (p. 168) meint.

[4] S. Bludau l. c. p. 61 sq.

[5] Die Lesart haben auch zwei Codices bei Kennicott und zwei Codices bei de Rossi.

M. T.:	LXX[1]:	=
ואני בשנת אחת לדריוש המדי עמדי למחזיק ולמעוז לו:	καὶ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ Κύρου τοῦ βασιλέως εἶπέν μοι ἐνισχῦσαι καὶ ἀνδρίζεσθαι.	(ו)בשנת אחת לכורש (המלך) אמר למחז(י)ק ולמעוז לי:

Es mag dahingestellt bleiben, ob die Zeitangabe, wie Rob. Smith[2] vermuthet, eine Art Ueberschrift bilde, die in Nachahmung der vier letzten Kapitel durch einen Schreiber in den Text hereingekommen ist. Die Uebersetzer kennen sie bereits, nur haben LXX, Θ Κύρου (τοῦ βασιλέως LXX), während A Σ V P lesen: Δαρείου τοῦ Μήδου. Ob der Uebersetzer wohl eine solche Personenwechslung sich erlauben durfte? Unwahrscheinlich! Hätte er es gethan, so that er es nicht, weil er den Darius nicht kannte (vgl. 9, 1), sondern verleitet durch die 10, 1 enthaltene Bemerkung, dass die Weissagung in diesen Kapiteln während der Regierung des Cyrus gesprochen sei[3]. Doch ist das erste Jahr des Darius unpassend, da die Eroberung Babels noch nicht an sich eine Wohlthat für Israel war und die Entlassung erst unter Cyrus stattfand[4]. Im massorethischen Texte wäre dann חמדי Dittographie des folgenden עמדי = עמד Θ P, = אמר LXX. Auch Θ und P lesen mit LXX לי. — 2 ἐπαναστήσεται παντὶ βασιλεῖ Ἑλλήνων (= M. T. „er wird alle Welt gegen das Griechenreich erregen") ist entweder freie Uebersetzung (vgl. Θ ἐπαν. πάσαις ταῖς βασιλείαις Ἑλλήνων, ähnlich P: concitabit omnia regna Graecorum), oder es steckt, wie Grätz und Bevan annehmen,

---

[1] Θ καὶ ἐγὼ ἐν ἔτει πρώτῳ Κύρου ἔστην εἰς κράτος καὶ ἰσχύν. Fabre d'Envieu (l. c. II, 1360) führt unrichtig die letzten Worte als Uebersetzung der LXX an.

[2] Das Alte Test., seine Entstehung ... S. 94. Ebenso Behrmann a. a. O. S. 69 f. Marti, Dan. S. 88. — Field (II, a. h. l.) führt als LXX an: Κύρου τ. βασ. Περσῶν, wohl Verwechslung mit 10, 1.

[3] Siehe Speil in TTQ. 1863, S. 236.

[4] Siehe Meinhold, Dan. S. 324. Kamph. p. 38 f. Vgl. Theodoret (M. LXXXI, 1501): εὐθὺς τοῦ Κύρου βασιλεύοντος καὶ τοῦ ὅρου τῆς αἰχμαλωσίας συμπληρωθέντος, ἀνέστην ἕως οὗ τὴν ἄφεσιν τῷ λαῷ καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἐπραγματευσάμην.

im massorethischen Text eine Corruptel. — 4 οὐ κατὰ τὴν ἀλκὴν αὐτοῦ = ולא (לא)בכחו (vgl. 8, 22), M. T. ולא לאחריתו. P: „nec sicut gladius eius" hat gelesen ולא כחרבו, also ähnlich wie LXX. — διδάξει = מלמד statt מלבד. — 6 Der massorethische Text bietet der Auslegung so viele Schwierigkeiten, dass die Annahme gerechtfertigt ist, er sei corrumpirt überliefert. Die Ausleger conjecturiren; schon die Uebersetzer erfassten nicht recht den Sinn[1]. LXX: καὶ εἰς συντέλειαν ἐνιαυτῶν συντάξει αὐτούς (so nach H.; cf. 23 συνταγέντος), καὶ εἰσελεύσεται βασιλεὺς Αἰγύπτου (om. בת; יביא, H. יבו ויבו? st. תבוא) εἰς τὴν βασιλείαν τὴν βορρᾶ ποιήσασθαι συνθήκας· καὶ οὐ μὴ κατισχύσῃ (יעצר st. תעצר), ὅτι ὁ βραχίων αὐτοῦ οὐ στήσει ἰσχύν (כוח הזרועו לא יעמד st. הזרוע ולא'), καὶ ὁ βραχίων αὐτοῦ ναρκήσει (ותנשת[2] st. ותנתן) καὶ τῶν συμπορευομένων μετ' αὐτοῦ (ומביאיהו הילך st. ומביאה והילדה), καὶ μενεῖ εἰς ὥρας (ותחזקה st. ומחזקה). — 7 Nur wenige Worte der Uebersetzung entsprechen dem massorethischen Text: καὶ ἀναστήσεται φυτὸν ἐκ τῆς ῥίζης αὐτοῦ (mit LXX zu lesen נצר משרשיה [vgl. Is. 11, 1] st. מנצר שר') καθ' ἑαυτόν. Nach Gesenius (Thesaurus), Schleusner, Scharfenberg, Rosenmüller soll φυτὸν αὐτοῦ entsprechen dem hebräischen כַּנּוֹ. Da dies jedoch V. 21 richtig mit ἐπὶ τὸν τόπον αὐτοῦ gegeben wird, liegt die Vermuthung nahe, es habe eine andere Lesart vorgelegen; vgl. Job 1, 8 κατ' αὐτόν Cod. Vat. = כָּמֹהוּ. Jedoch lässt sich auch die Uebersetzung καθ' ἑαυτόν (ebenso P) = כנו rechtfertigen bei der Annahme, dass das Suffix sich auf das Subject des Satzes beziehe. — καὶ ἥξει ἐπὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἐν ἰσχύι αὐτοῦ βασιλεὺς βορρᾶ = M. T.: „er wird zu Macht kommen" (ויבא אל־החיל), oder besser: „er wird die Macht angreifen und wird eindringen in die Feste (ויבא במעוז) des Königs des Nordens". Der Uebersetzer überging das zweite ויבא oder fand es nicht vor, construirte den „König des Nordens" zum Subject und brachte so den entgegengesetzten Sinn heraus,

---

[1] Das Geschichtliche s. bei Hoffmann, Ant. S. 90 f.; Wiederholt in TTQ. 1874, S. 576 ff. Zum Text s. Bevan l. c. p. 174 f. Behrmann a. a. O. S. 71. Kamph. p. 89 f.

[2] Vgl. Gen. 32, 33 τὸ νεῦρον ὃ ἐνάρκησεν = גיד הנשה.

den der massorethische Text gibt. — καὶ ποιήσει ταραχήν = מחומה st. בחם; vgl. LXX Esdr. 22, 5. — 10 καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ καὶ ἐρεθισθήσεται, καὶ συνάξει . . . = ואסף (Q) יתגרה (Kt) ובנו. Entweder las er den Singular oder machte das erste Hemistich dem zweiten conform. Für die geschichtliche Auffassung ist die Aenderung von keiner Bedeutung, denn Seleukus Keraunus starb, ehe der Krieg möglich war. — ἐπὶ πολύ[1] = עד־מעזו, d. i. „bis zu seiner Feste". — 12 καὶ ταράξει πολλούς = והחביל רבאות[2] st. והפיל רב'. — 13 εἰσελεύσεται ἐπ' αὐτόν = בו st. בוא. — 14 Der massorethische Text ist noch nicht befriedigend erklärt. בני פריצי עמך, d. i. „die Gewaltsamen unter deinem Volke", ist seltsam genug[3]. Bevan emendirt בני פרצי עמך d. i. „die, welche aufbauen die Trümmer deines Volkes", nach LXX καὶ ἀνοικοδομήσει (בנה oder יבנה) τὰ πεπτωκότα τοῦ ἔθνους σου; vgl. Am. 9, 11 τὰ πεπτωκότα = פרץ; פרצה = Riss . . ., Unglücksfall, Noth (NhWb. IV, 134). — διάνοιαι = רעים statt רבים; vgl. Ps. 138 (139), 2 σὺ συνῆκας τοὺς διαλογισμούς μου = רעי. — 15 καὶ ἐπιστρέψει τὰ δόρατα αὐτοῦ für M. T.: וישפך סוללה, d. h. „er wird einen Wall aufschütten". Nach Michaelis[4] ist LXX freiere Wiedergabe. Doch lag ihr wohl ein anderer Text vor, dessen Gestalt sich nicht errathen lässt. וישב oder ויהפך? vgl. 10, 8. 16. — 16 καὶ ἐπιτελεσθήσεται πάντα, Dittographie von כלה[5]. — 17 . . . ἐπελθεῖν βίᾳ τὸ πᾶν (S) ἔργον αὐτοῦ = מלאכתו statt מלכותו. Dem Sinne nach ist βίᾳ = בתקף richtig (vgl. Esth. 9, 29). — καὶ συνθήκας μετ' αὐτοῦ ποιήσεται = ומישרים[6] עמו יעשה (cf. 6), M. T. וישרים עמו ועשה.

---

[1] Segaar conjecturirt willkürlich ἐπὶ πόλιν. — Im massorethischen Text ist Q. zu lesen; die Endungen von יתגרה und מעזו sind im Kt. vertauscht.

[2] „The term ‚myriads' must be understood in a rhetorical sense" (Bevan l. c. p. 179).

[3] S. GesK. § 116, 5. Zur Erklärung s. Schlatter in ZAW. 1894, S. 145 ff. H. Willrich, Juden u. Griechen vor der makkab. Erhebung (Gött. 1895) S. 116 f. Vgl. auch Hoffmann, Ant. S. 92.

[4] Suppl. ad lex. hebr. II (1787), 1768.

[5] Berthold, Hitzig, Meinhold, Kamphausen lesen וְכָזֹאת.

[6] oder וישרים; „adi. plur. (= plana, aequa) abstr. significare potest" (Ges. th. p. 624). — Θ καὶ εὐθεῖα πάντα μετ' αὐτοῦ ποιήσει.

Nach LXX corrigiren meistens die Ausleger. — „The latter half of v. 17 is obscure.“ [1] LXX θυγατέρα ἀνθρώπου = אנשים? statt הנשים. P ܒܪܬ ܐܢܫܐ; letzteres heisst einfach „Frau“, doch ist es selten [2]. — 18 καὶ δώσει (= Q וישם statt Kt וישב?) τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. — Die weitern Worte in Vers 18 sind voller Schwierigkeiten.

M. T.:	LXX:	=
והשבית קצין חרפתו לו בלתי חרפתו ישיב לו:	καὶ ἐπιστρέψει ὀργὴν ὀνειδισμοῦ αὐτῶν ἐν ὅρκῳ κατὰ τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ [ἐπιστρέψει αὐτῷ [3]].	והשיב קצף חרפתם כאלה כחרפתו

Einen Versuch zur Heilung des massorethischen Textes bietet Bevan, welcher die Lesart vorschlägt: שבעתים חרפתו ישיב לו, d. h. „siebenmal wird er seine Insulte ihm vergelten“. Eine Stütze für die Emendation findet er in LXX, welche für לו בלתי gelesen habe בשבעה = ἐν ὅρκῳ [4]. Die Conjectur ist wohl geistreich, aber höchst complicirt und deshalb unwahrscheinlich. Ich vermuthe, LXX habe gelesen für das „sinnlose“ [5] בלתי, das seine syntaktischen Schwierigkeiten hat, כְּאָלַת (= gemäss der Anwünschung des Unheils) und dieses = באלה mit ἐν ὅρκῳ wiedergegeben. Das erste לו ist wohl zu streichen, LXX übergeht es. — 20 καὶ ἀναστήσεται εἰς ἀνάστασιν ἀνὴρ τύπτων δόξαν βασιλέως = . . . על־מעמד statt על־כנו מעביר. Anders H.: מעמיד = ὁ ἀναστήσων = εἰς ἀνάστασιν? Oder entspricht εἰς ἀνάστασιν dem hebräischen על־כנו? Der Sinn in LXX ist: „die Herrlichkeit des Reiches wird durch den König verdunkelt werden“. Nicht unpassend V: vilissimus et indignus decore regio [6]. — ἐν ἡμέραις ἐσχάταις = אחרים statt

[1] Bevan l. c. p. 183.

[2] S. Nöldeke, Syr. Gr. § 146.

[3] Die eingeklammerten Worte sind wohl wegen des Homoioteleuton ausgefallen.

[4] So schon H. p. 76.

[5] v. Gall a. a. O. S. 61, Anm. 4. Ueber die Emendation von Grätz (a. a. O. S. 446 f.) בלתי statt בלהי s. Bevan l. c. p. 184.

[6] Liv. 41, 19 charakterisirt die Regierung des Seleukus: „Regnum

אחרים. — 21. 34 ἐν κληροδοσίᾳ αὐτοῦ = בחלקת oder בחלקות statt בחלקלקות. Von „der bekannten willkürlichen Interpretir-Methode", die Kranichfeld[1] hier sieht, kann ich in der Wiedergabe nichts finden; der Alexandriner übersetzt das verschriebene Wort buchstäblich, obgleich der Sinn darunter leidet. Nach LXX 21 würde angedeutet sein, dass der rechtmässige Nachfolger des Seleukus Sohn gewesen wäre und nicht sein Bruder Antiochus, in 34, dass, wenn die „kleine Hilfe" dahingesunken sein wird, ihr zahlreiche Rächer erstehen werden als Erben ihres Heldenmuthes. — 22 καὶ τοὺς βραχίονας τοὺς συντριβέντας συντρίψει; ob hier eine freie Wiedergabe des hebräischen: „und die Heere der Fluth (הַשֶּׁטֶף) werden hinweggefluthet (ישׁטפו)[2] vor ihm und vernichtet werden" (brachia inundata = fracta, i. e. exercitus devictus, Ges. th. p. 1395), oder eine andere Lesart = וזרעת השבר הנשברות vorliegt, lasse ich dahingestellt. — Den Schluss von V. 22 hat der Uebersetzer unrichtig mit V. 23 verbunden: καὶ μετὰ τῆς διαθήκης (23) καὶ δήμου συνταγέντος = ועם (נגיד) ברית statt וגם נ'. — 23 καὶ ἐπὶ ἔθνος ἰσχυρόν = ועל גוי עצם statt ועלה ועצם. — 24 ἐρημώσει πόλιν (M. T.: „und in die fettesten Gegenden, ובמשמני מדינה, wird er kommen") = בְּמַשַּׁמַּת מד'[3]. Ob der Uebersetzer מדינה (hebräisch = Provinz) als Stadt (= arabisch) fasste, ist nicht klar, da auch πόλις im weitern Sinne „Gegend, civitas" bezeichnen kann (vgl. Hes. πόλιν τὴν χώραν, Schl. s. v.). — 26

M. T.:	LXX:	=
ואכלי פת־בגו ישברוהו וחילו ישטוף[4]	καὶ καταναλώσουσιν αὐτὸν μέριμναι αὐτοῦ καὶ ἀποστρέψουσιν αὐτὸν καὶ παρελεύσεται (S) καὶ κατασυριεῖ.	ואכלו פחדו[5] וישיבוהו יהלך:

otiosum, nullis admodum rebus gestis nobilitatum". Ueber den massorethischen Text s. Bevan l. c. p. 185. Kamph. p. 41.

[1] Dan. S. 377. [2] Vielleicht zu lesen הַשֶּׁטֶף ישטפו.

[3] Das ו vor במש' ist wohl auch im massorethischen Text zu tilgen, allenfalls: „unversehens und zwar in die fettesten Gegenden dringt er ein".

[4] Bevan und Marti wollen V. 22 lesen יִשָּׁטֵף. [5] H. p. 77 דאגה.

Pusey[1] irrt, wenn er bemerkt, dass LXX und Θ (τὰ δέοντα αὐτοῦ) das Wort פת־בג ganz übergehen. Auf welche Begebenheit die Worte des massorethischen Textes gehen, ist nicht klar; der Sinn der Uebersetzung ist schwer zu enträthseln. — 27 καὶ δύο βασιλεῖς μόνοι (= לבדם statt לבבם) δειπνήσουσιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ = אחד (על־שלחן) ילחמו statt ... ועל־ למרע. Die folgenden Worte καὶ ἐπὶ μιᾶς τραπέζης φάγονται sind wohl eine zweite genauere Uebersetzung der LXX-Lesart oder überhaupt eine Glosse[2]. — 32 καὶ ἐν ἁμαρτίαις (= ב statt מ) διαθήκης μιανοῦσιν = M. T.: „und die, welche freveln am Bunde, wird er zum Abfall verleiten (יחניף)[3]; — ταῦτα אֵלֶּה statt אלהיו. — 33 καὶ παλαιωθήσονται ἐν αὐτῇ (sc. ῥομφαίᾳ) = וּבָלָה בָהּ statt ובלהבה; Worte ohne Sinn! — καὶ ἐν προνομῇ ἡμερῶν (κηλιδωθήσονται), Θ ἐν διαρπαγῇ ἡμερῶν, V in rapina dierum = ובבזת ימים statt ובבזה[4]. — 35 διανοηθήσονται = ישכילו (vgl. 9, 13. 25) statt יכשלו. — 43 τοῦ τόπου τοῦ χρυσίου καὶ ... מקום oder מכון statt מכמני, „Schätze". — 45 καὶ ἥξει ὥρα τῆς συντελείας αὐτοῦ = עת־קצו statt עד ק'.

12, 1 παρελεύσεται = יעבר statt יעמד (vgl. 11, 10). — 3 οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου[5] = מחזיקי דברים(־י) statt מַצְדִּיקֵי הרבים. Jedoch scheint mir מחז' als Lesart der LXX zweifelhaft; vgl. Ges. th. 1150: „Hiph. (צדק) declaravit alqm. recte dixisse, probavit sententiam alcs." (Job 27, 5). Danach bedeutet verba iustificare, publice vera profiteri so viel als confirmare. — 4 καὶ πλησθῇ ἡ γῆ ἀδικίας[6] = הָרָעָה statt הדעת, wozu Bevan bemerkt: „The most probable solution of the difficulty is to be found in the LXX." Sinn: Erst wenn die Gegen-

---

[1] L. c. p. 598; Fabre d'Envieu (II, 895) schreibt ihm kritiklos nach.

[2] Zur Geschichte vgl. Hoffmann, Ant. S. 41 ff. 97; Wiederholt in TTQ. 1874, S. 585 ff.

[3] S. zu diesem Worte Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten III, 207. Grünbaum in ZDMG. XXIII (1869), S. 635. NhWb. II, 83.

[4] De Rossi zu dieser Stelle: „Biblia Hutteri 1587 ובבזת constr. et in direptione dierum." Theodoret (M. LXXXI, 1524) erklärt diese Uebersetzung: ἄωρον αὐτοῖς ἐπιφέρων θάνατον καὶ οἱονεὶ τὰς ὑπολοίπους αὐτῶν διαρπάζων ἡμέρας.

[5] Θ ἀπὸ τῶν δικαίων = מִצַּדִּיקֵי.

[6] Vgl. 1 Makk. 1, 9: καὶ ἐπλήθυναν κακὰ ἐν τῇ γῇ = וירבו הרעה.

sätze sich schärfen, die Periode der Verwirrung und des Elendes eingetreten ist, soll das Buch seine Wirkung ausüben. — 6 καὶ εἶπα = וָאמַר statt וַיֹּאמֶר (vgl. Θ in Cod. Alex. εἶπον, Theodoret [M. LXXXI, 1537] = P dixerunt, V dixi)[1].

An manchen Stellen entsprang die falsche Auffassung des Textes daraus, dass der Alexandriner ihn anders vocalisirte, als es die Massorethen gethan haben (vgl. 2, 40; 8, 11, 25; 10, 16. 17; 11, 14. 16. 26. . .). Von einzelnen Beispielen führe ich noch an: 1, 11 τῷ ἀναδειχθέντι ἀρχ. = מֻנָּה statt מַנָּה, 2, 40 πᾶν δένδρον = אִילָן statt אִלֵּין = 2, 44; 6, 7 אִלֵּן (s. Strack ed. zu 2, 40). 3, 15 ἐκ τῶν χειρῶν μου Θ = מִן־יְדַי statt מִן־יְדָי. 7, 5 ist wohl statt der Haphelform הֳקִמַת (Bär, Marti; gewöhnlich הֳקִימַת) zu lesen die Hophalform הֳקִמַת oder הֳקִימַת, wie in 4, entsprechend LXX ἐπὶ τοῦ ἑνὸς πλευροῦ ἐστάθη (Θ εἰς μέρος ἓν ἐστάθη. P ܩܡܬ, V stetit)[2]. 7, 22 ἔδωκε Θ = יְהַב statt יְהִיב? (Vgl. V. 14.) 8, 23 πληρουμένων τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν Θ P V = הַחֲטָאִים (vgl. 9, 24) statt הַפֹּשְׁעִים. 8, 26 καὶ νῦν πεφραγμένον τὸ ὅραμα = כָּתֻם oder כָּתוּם statt כְּתֹם. 9, 20 καὶ ἕως = וְעַד statt וְעוֹד. 11, 12 καὶ λήψεται τὴν συναγωγήν Θ V = נָשָׂא statt נִשָּׂא. 11, 15 μετὰ τῶν δυναστῶν . . . = עִם statt עַם. (Vgl. noch in § 14 zu 9, 25. 26. 27.)

Aus den angestellten Vergleichungen können wir den Schluss ziehen, dass die alexandrinische Uebersetzung zu Daniel eine von dem massorethischen Text des Buches in vielen Punkten verschiedene Textgestalt widerspiegelt. Wie trübe auch dieser Reflex sein mag, wie sehr wir anerkennen müssen, dass unser überlieferter Text besser ist als der alexandrinische, so wäre es doch eine ebenso grosse Einseitigkeit, wie die früher stellenweise beliebte Ueberschätzung des hebräischen Textes, wenn man läugnen wollte, dass uns die LXX bei vorsichtiger

---

[1] Die Lesart der LXX ist doch wohl nicht „thoughtless" (Kamph. p. 42). S. darüber Zöckler a. a. O. S. 237. Knabenbauer l. c. p. 321.

[2] So Nöldeke in GGA. 1867, S. 1784. K. § 46, 5. Strack ed. S. 26. Kamph. p. 30. Marti (Gramm. § 68, h) sieht in הֳקִימַת ein Hophal!

Benutzung selbst beim Buche Daniel ab und zu auf die richtige Spur verhilft. Immerhin war ihr Text an vielen Stellen durch Nachlässigkeit und Flüchtigkeit der Abschreiber verderbt und steht deshalb im allgemeinen hinter dem massorethischen Text weit zurück.

Um die Leistung des Uebersetzers richtig zu würdigen, ist es nothwendig, die graphische Beschaffenheit der Vorlage, aus welcher er übersetzte, ins Auge zu fassen, und zwar sowohl die Orthographie als auch die Schriftgattung derselben.

Seit Lud. Cappellus († 1658) hat sich die Erkenntniss Bahn gebrochen, dass die ehemalige hebräische Orthographie weit von der massorethischen abwich. Besonders ist man ehedem mit den Vocalbuchstaben in der Mitte der Wörter äusserst sparsam umgegangen[1]. Als accessorischer Bestandtheil der Wortgestalten war ihre Setzung mehr als die der Radikale dem Gutdünken der Schreiber unterworfen; grösstentheils aber ist dieselbe wohl auf Eintragung der spätern Diaskeuasten und Copisten zurückzuführen. Auch der griechische Vertent von Daniel übersetzt oft auf eine Weise, die einfach unmöglich gewesen wäre, falls der Text schon damals die jetzt vorliegende scriptio plena gehabt hätte, z. B. 7, 7 ותקיפא LXX בתקפא; 8, 27 מלאכת LXX θ מלאכות; 9, 20 ועוד LXX ועד; 9, 25 עד LXX ער = עיר, רְחוֹב LXX רֹחַב, בצוק LXX בקץ; 9, 26 משיח LXX משח; 11, 35 יכשלו LXX ישכילו. — Die Untersuchung ergibt ferner, dass in der Vorlage das Aleph-Hemza fehlte, oder wenigstens, dass der Uebersetzer es zu lesen nicht gewohnt war, z. B. 9, 22 ויבן LXX ויבא oder ויבו; 10, 21 הרשום LXX הראשים; 11, 13 בוא LXX בו; 11, 17 מלכותו LXX מלאכתו. Andere Besonderheiten in der orthographischen Erscheinung würden die Feminin- und Pluralzeichen wie die Prae- und Suffixa bieten, wenn nicht die individuelle Freiheit, mit welcher

---

[1] Vgl. Wellhausen, Der Text d. Bücher Sam. S. 17 ff.; Einl. (6. Aufl.) S. 583 ff. Buhl a. a. O. S. 212 ff. König, Einl. S. 70 ff., welcher zugleich gegen die These Chwolsons (Die Quiescentes הוי in der althebr. Orthogr. [Verh. des Orient. Congr. zu Petersburg 1876]) polemisirt.

der Uebersetzer seine Vorlage wiedergab, „eine reinliche Ausscheidung dessen, was sich auf sprachlich logischem Wege erledigen lässt“, unmöglich macht[1].

Auch die Frage nach dem Schriftcharakter der Buchstaben lässt sich nicht genau beantworten. Als terminus ad quem für die Einbürgerung der aramäischen oder assyrischen Schrift (erst in späterer Zeit quadratische genannt) in den Abschriften des heiligen Textes haben wir nach Matth. 5, 18 (ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία) die Zeit Christi. Hingegen muss die altsemitische Schriftform noch allgemein verstanden worden sein, als die ersten jüdischen Münzen geprägt wurden (141 v. Chr.)[2]. Genau wird sich die Zeit, in welcher der hebräische durch den assyrischen Schriftductus bei den Juden ersetzt wurde, nicht bestimmen lassen. Der Wechsel des Schriftductus wird wohl in mehreren Uebergängen sich vollzogen haben.

Thatsächlich nun scheint es ziemlich erwiesen zu sein, dass die LXX wenigstens theilweise von Handschriften mit aramäischer Schriftform übersetzt sei[3]. Aus der Liste der Buchstabenverwechslungen unseres Buches scheint ebenfalls mit

---

[1] Vollers in ZAW. 1883, S. 227. Vgl. Wellhausen, Text der Bücher Sam. S. 21 ff. de Lagarde (Anmerkungen S. 4) meint, dass auch einige consonantische Auslaute wie ה, ם, ת in den Exemplaren der LXX regelmässig nicht geschrieben, sondern durch den Abbreviaturstrich (') bezeichnet seien; noch weiter geht F. Perles, Analekten zur Textkritik des A. T. (München 1895) S. 25 ff. Jedoch lässt sich bei der Freiheit der Uebersetzer hierüber nichts Sicheres feststellen. S. Driver, Notes on the Hebrew text of the books of Sam. (Oxf. 1890) p. LXIX. König, Einl. S. 70 ff.

[2] Schürer, Gesch. I, 635 ff.

[3] Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache S. 158. De Vogüé, Mélanges d'Archéologie Orientale (Par. 1868) p. 141 ss. Vollers in ZAW. 1883, S. 230. Baumgartner, Livre des Proverbes (Lps. 1890) p. 281. Driver l. c. p. I—XXX und die daselbst p. XXIX, n. 1 verzeichnete Literatur. — L. Blau (Zur Einl. in d. Heilige Schrift [Budapest-Strassburg 1894] S. 66) kommt zu dem Resultat: „Das erste Auftreten der aramäischen Schrift in den biblischen Codices dürfte in die Zeit der hasmonäischen Erhebung oder höchstens einige Decennien vor derselben fallen.“ Allein die LXX bietet ein gewichtiges Gegenargument gegen diese These. S. König, Einl. S. 105, Anm. 1. Perles a. a. S. 54 ff.

ziemlicher Bestimmtheit hervorzugehen, dass das Buch Daniel im aramäischen Schriftductus seinem Uebersetzer vorgelegen habe; aus leicht begreiflichen Gründen kann jedoch nicht sicher gesagt werden, ob der ermittelte Schriftzug mehr zum Palmyrenischen oder zum Nabatäischen (Hauran.-Sinait.) oder zum Aegyptisch-Aramäischen neigt. In allen drei einschlägigen Alphabeten finden sich Anlehnungen, die bei der Aehnlichkeit der Buchstabenform schwankender Art sind. Von Buchstabenverwechslungen wegen ähnlicher Form notire ich die hauptsächlichsten [1]:

י = ו 7, 7; 8, 9. 12. 14. 26; 10, 1. 21; 11, 1. 26. ב = ד 8, 12; 11, 21. 26. 27. ב = ר 10, 7. ר = כ 8, 9. ר = ד 8, 25; 10, 8. 16; 12, 1. 4 (vgl. 9, 25). ב = כ 8, 25; 10, 16. ח = ה 10, 7; 11, 26 (vgl. 9, 24). ד = כ 11, 1. 4. 6. ב = מ 11, 4. 18. 32; 12, 1. ה = מ 10, 7; 11, 6. ה = ח 11, 26. ב = ו 7, 7. נ = ה 10, 13. ב = פ 9, 12; 11, 12 u. a.

Aus den durch falsche Buchstabenverbindungen und Trennungen verursachten zahlreichen Missverständnissen (vgl. 8, 11. 12. 16; 11, 4. 22. 23. 33; 9, 25) muss man schliessen, dass eine Worttrennung in der Vorlage jedenfalls nicht regelmässig angewandt war. Wenn auch die Mesastele und die Siloahinschrift eine deutliche Worttrennung durch äussere Zeichen uns gelehrt haben, so konnten doch diese Zeichen in den Handschriften mit der Zeit ausgefallen und in einer Uebergangsperiode scriptio continua eingetreten sein [2]. Bei der falschen Wortabtheilung mag auch die Wortbrechung über die Zeile mitgespielt haben [3]. — Obwohl die sogen. Finalbuchstaben nicht zu dem Zwecke der Worttrennung erfunden sind [4], so

---

[1] S. die Schrifttafeln von J. Euting bei GesK. G. Bickell, Outlines of Hebrew Gram. (S. J. Curtiss). Lpz. 1877; in Chwolsons CJH. Cornely, Intr. I.

[2] Bleek-Wellhausen, Einl. S. 589 f. Buhl a. a. O. S. 222. Cornely l. c. I, 244; anders G. C. Workmann, The text of Jeremiah (Edinb. [Lpz.] 1889), p. 202. C. H. Cornill, Einl. § 51.

[3] Vgl. Perles a. a. O. S. 36 ff.

[4] Bleek-Wellhausen, Einl. S. 589. König, Einl. S. 74. Blau, Zur Einl. S. 100—106: „Die Doppelbuchstaben wurden bis zur Wende

lässt sich doch aus den häufigen Fällen, wo die LXX die Worte anders liest, schliessen, dass sie in dem von ihr benutzten hebräischen Texte unbekannt waren; vgl. z. B. 8, 9 יתר LXX ותך; 8, 25 באפס LXX באכף; 9, 25 בצוק LXX בקץ; 11, 7 בהם LXX מהומה.

Von der Verwechslung wegen ähnlicher Form der Buchstaben ist scharf die wegen ähnlichen Klanges derselben zu unterscheiden. Zu dieser Gruppe von Gehörfehlern gehören etwa die Verwechslungen: 9, 12 טח = ט. 10, 7; 11, 17 הַ = א. 10, 17 דח = ח. 9, 26; 11, 45 ער = עח. 8, 25 שׁ = שׂ[1]. 9, 27 ח = ק. Wir können daraus nicht einen Schluss auf den äussern Vorgang bei der Uebersetzung ziehen, dass etwa der hebräische Text dem Uebersetzer vorgelesen und von ihm falsch gehört worden sei, sondern die Lautunterschiede, die anfangs wohl vom Uebersetzer bemerkt wurden, sind hernach bei der gedächtnissmässigen Wiedererzeugung vom Gehör verwischt worden. — Ob die Umstellung einzelner Buchstaben, z. B. in 7, 6; 8, 25; 9, 25; 11, 4. 35; 12, 3, wie die Auslassung einzelner Buchstaben, z. B. ט in 7, 6, נ 7, 15, ב vor פ 8, 12, הַ nach מ 8, 13, Fehler des Abschreibers oder Versehen des Uebersetzers sind, lässt sich nicht feststellen.

Das Exemplar, aus welchem der Alexandriner seine Uebersetzung fertigte, war wohl kein kalligraphisches Meisterstück, sondern rührte vielmehr von einer flüchtigen, nachlässigen Hand her.

§ 11. Die Eigennamen.

Die hebräischen Texte haben gerade in Bezug auf die Eigennamen bedeutend gelitten, denn besonders in der Schreibart fremdartiger Namen hat sich ohne Zweifel manche Un-

des 1. Jahrhunderts oft promiscue gebraucht und haben erst im Laufe der Zeit durch Differenzirung ihre bis heute geltende Bestimmung erhalten." Vgl. Perles a. a. O. S. 85 ff.

[1] Zur Zeit des hl. Hieronymus war der diakritische Punkt über ש noch nicht im Gebrauch. Vgl. Hier. zu Hab. 3, 4 (M. XXV, 1312). Nowack a. a. O. S. 6 f. Marti, Gramm. § 3 a, Anm.

genauigkeit und mancher Irrthum eingeschlichen. Schon das Original hat den Uebersetzern die Namen vielfach nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt geboten, noch mehr sind sie in der Version selbst durch spätere Abschreiber entstellt worden[1]. Immerhin liefern aber die Eigennamen einen wichtigen Sprachstoff, und die Form, in welcher sie in der LXX auftreten, verdient alle Berücksichtigung.

Viele von den Eigennamen waren dem Uebersetzer im Griechischen bekannt. So Ἰουδαία 1, 1. 6 . . ., Ἰουδαῖοι 3, 8, Βαβυλών 1, 2 . . ., Βαβυλωνία 2, 49 . . ., Χαλδαῖοι[2] = Kaste der Weisen 2, 4. 5. 10 . . ., Χαλδαῖοι = Babylonier 3, 8[3], Χαλδαϊστί 2, 26, Χαλδαικός 1, 4, Πέρσαι 10, 1 . . ., Περσίς 11, 2, Μῆδοι 5, 31 . . ., Μηδικός 9, 1, Λίβυες 11, 43, Σοῦσα, Ἐλυμαὶς χώρα 8, 2, Κῦρος 1, 21 . . ., Δαρεῖος 5, 31 . . ., Ξέρξης 9, 1. An andern Stellen setzte er für den hebräischen Namen den correspondirenden griechischen ein oder erklärte so wenigstens jenen durch diesen: Ἕλληνες 8, 21; 11, 2, Ῥωμαῖοι 11, 30 (כתים), Αἰθίοπες 11, 43, vgl. 3, 1 Αἰθιοπία[4], Αἴγυπτος 11, 42, vgl. 11, 6. 9 . . . βασιλεὺς Αἰγύπτου, Τίγρης (חדקל) 10, 4[5], Συριστί 2, 4 = ארמית. „Die Griechen haben den Namen ‚Aramäer' nie eigentlich gekannt . . ., die Griechen nannten das Volk ‚Syrer'."[6] Jos. Flav., Ant. I, 6, 4: Ἀραμαίους . . . οὓς Ἕλληνες Σύρους προσαγορεύουσιν.

---

[1] Vgl. Frankel, Vorst. S. 95 ff.

[2] H. Winckler (Gesch. Babyl. und Assyr. [Lpz. 1892], S. 112 Anm.) bemerkt zu Kaldi: „Die Chaldäer der Griechen und Kasdim der Hebräer; s wird vor einem t-Laute bei den Babyloniern zu l, Kaldi ist also babylonische, von den Griechen angenommene Aussprache von Kasdi." Vgl. Delitzsch, Wo lag das Paradies? (Lpz. 1881) S. 129.

[3] 14, 3 οἱ Βαβυλώνιοι.

[4] Glosse aus Esth. 1, 1. S. Bludau l. c. p. 49.

[5] Vgl. Delitzsch, Parad. S. 170 ff.

[6] Nöldeke in ZDMG. XXV (1871), S. 115; Die semit. Sprachen (Lpz. 1887) S. 28. G. Dalman, Gramm. des Jüd. Paläst. Aram. (Lpz. 1894) S. 2. — Iudic. 3, 8. 10 ארם נהרים, LXX C. Vat. συρίας μεσοποταμίας ποταμῶν. — ארמית 2, 4 ist eine Art Glosse oder Ueberschrift, welche den Leser aufmerksam macht, dass mit 2, 4 b der bis 7, 28 reichende in aramäischer Sprache abgefasste Theil des Buches beginnt; vgl. Esdr. 4, 7

Einige Eigennamen werden nach bekannter griechischer Analogie gebildet und so flexionsfähig: Ἀνανίας, Ἀζαρίας 1, 6..., Dativ Ἀνανίᾳ, Ἀζαρίᾳ 1, 7, Accusativ -αν 1, 11 ..., Vocativ Ἀνανία ... 3, 88. Ἰερεμίας, Accusativ -αν 9, 2 (Χελκίας, Genitiv Χελκίου 13, 2. 7). Ἰούδας, Genitiv Ἰούδα 9, 7; 13, 56. 57. Μωσῆς, Genitiv Μωσῆ 9, 10. 11. 13 (Θ 9, 11 Μωυσέως, 13 Μωυσῆ). Ἀριώχης[1] 2, 15, Ἀριώχ 2, 25, Dativ Ἀριώχῃ 2, 14, Accusativ Ἀριώχ 2, 24; vgl. Gen. 14, 1. 9. Iud. 1, 6 Εἰριώχ, Jos., Ant. X, 10, 3 Ἀριόχης. Σουσάννα 13, 2 ..., Genitiv -ας 13, 30, Accusativ -αν 13, 7 ...; Σιδών, Genitiv -ῶνος 13, 56. — Indeclinabilia sind bei ungriechischer Endung: Δανιήλ. Μισαήλ 1, 6[2], Βαλτασάρ,

---

(wo jedoch Ed. Meyer [Die Entstehung des Judenthums (Halle 1896), S. 18] für das erstere ארמית die Lesart פרסית vorschlägt). So Oppert, Éléments de la gram. assyr. (2. ed. Par. 1868) § 6. Lenormant, La langue primitive de la Chaldée (Par. 1875) p. 336. Kaulen, Einl. S. 210. Buhl a. a. O. S. 257. Knabenbauer l. c. p. 79. Bevan p. 68. Nestle, Marg. S. 39 f. P. Haupt bei Kamph. p. 16. — Auch der Alexandriner unterscheidet jedenfalls das „Chaldäische“, die eigentliche Gelehrtensprache jener Magier, in welcher Dan. 1, 4 die deportirten jüdischen Jünglinge unterrichtet werden (LXX 1, 4 διάλεκτος Χαλδαϊκή), von dem Aramäischen 2, 4, der höfischen Umgangssprache. Es folgt aus der Note 2, 4 also nicht, wie K. (§ 6, 1, S. 18), Cornill (Einl. S. 254), Meinhold (Dan. S. 267), Kuenen (Einl. S. 474) annehmen, der Verfasser von Daniel sei der Ansicht gewesen, die Magier am Hofe Nebukadnezars hätten die Sprache gebraucht, deren er sich selbst an dieser Stelle zu bedienen beginnt, ebensowenig dass der Verfasser die Magier aramäisch redend eingeführt habe, „um seiner Erzählung eine Art von Localcolorit zu geben“ (Behrmann a. a. O. S. 8). — Seltsam ist auch Kaulens Behauptung (Assyr. und Babyl. [2. Aufl. Freiburg 1891] S. 200), dass die LXX die aramäische Sprache dieser Stücke chaldäisch nenne (Dan. 2, 26); so nennt sie doch nur Daniels Beinamen 'בל, ἐπικαλουμένῳ Χαλδαϊστὶ Βαλτασάρ.

[1] Nach E. Schrader (Sitzungsber. der Berl. Akad. 1894, S. 279 ff.) = Iri(m)-Aku, verkürzt Ri(m)-Aku „Diener des Mondgottes“, gegen C. P. Tiele (Gesch. Bab. und Assyr. I (Gotha 1886), 124. Fr. Delitzsch bei Bär (l. c. p. IX) = Eri-áku. Vgl. Delitzsch, Parad. S. 224. Fr. Hommel, Gesch. Bab. und Assyr. S. 357 ff.

[2] Josephus hat den Eigennamen griechische Endungen gegeben: Ant. X, 10, 1 Δανίηλος, Σεδράχης, Μισάηλος, Μισάχης, s. Siegfried in ZAW. 1888, S. 39. Ueber die chaldäischen Namen Daniels und seiner Freunde s K. Köhler in ZA. IV (1889), 46 f.: Marduk oder Merodoch, Scheschach, Abed Nego; zu Βαλτάσαρ s. unten. Es scheint in den babylonischen

Σεδράχ, Μισάχ, Ἀβδεναγώ 1, 7..., Ναβουχοδονοσόρ 1, 1..., Ἀβιεσδρί 1, 11. 16, Σεναάρ 1, 2, Ἰερουσαλήμ 1, 1 . . ., Ἰσραήλ 1, 6, Αἰλάμ 8, 2, Γαβριήλ 8, 16..., Μιχαήλ 10, 13..., Σιών 9, 19. 24. (Ἐδώμ, Μωάβ, Ἀμμών 11, 41, Ἰωακείμ 13, 1..., Ἰακώβ 13, 64, Ἀβαλ 14, 1, Βήλ 14, 2, Ἀμβακούμ 14, 33 . . .)

Gross ist die Verschiedenheit in der Schreibung von Eigennamen, welche babylonischen oder persischen Ursprungs sind. Nichts ist natürlicher als dies. Diese sowohl den hebräischen wie den griechischen Abschreibern fremd klingenden Namen waren zunächst in Gefahr, durch kleine, lautliche Veränderung dem Volksmunde mundgerechter gemacht zu werden, und wurden im Laufe der Zeit mehr und mehr verstümmelt, so dass bei manchen, zumal in den Uebersetzungen, die ursprüngliche Form kaum, oft gar nicht mehr erkennbar ist. Neues Licht auf viele Eigennamen unseres Buches warf die assyriologische Forschung, wenn auch „die Transscription der heutigen Assyriologen in allen Einzelheiten als das absolut letzte Wort der Wissenschaft noch nicht anzusehen ist“ [1]. Von Eigennamen dieser Art notire ich noch folgende:

Ναβουχοδονοσόρ = נבוכדנאצר 1, 1 (so durchgängig bei Jer. c. 27, 6 — 29, 3. 2 Kön. 25, 22. 2 Par. 36, 6 ff.), womit schon V. 18 die Form ohne א und ר, die sich 2, 1; 4, 34; 5, 11. 18 wiederholt, wechselt. Die im Buche Daniel gebräuchliche Form ist נבוכדנצר 3, 2 . . . Der Name entspricht dem babylonischen Nabû-kudurrî-uşur. Ueber die Bedeutung des Namens herrscht unter den Fachgelehrten Meinungsverschiedenheit. Meinhold [2] hält „N. schirme die Grenze“ für die passendste Erklärung; Fr. Delitzsch (Bär p. XI): „N. custodi ga-

Namen der drei Jünglinge „die Absicht vorzuliegen, den götzendienerischen Charakter, den der Heidenkönig seinen Dienern mit der Namengebung aufdrückt, in desto stärkern Gegensatz zu ihrem reinen Gottesglauben zu bringen“ (S. 51). — Ueber absichtliche Verstümmelung theophorer Namen auf Grund von Deut. 7, 26; 12, 3 s. Winer-Schmiedel, Gramm. § 5, 27 d Anm. 56 (S. 58), dagegen König, Lehrgeb. II, 1, 464.

[1] Nöldeke, Semit. Spr. S. 41. KAT. S. 123. 126.

[2] Composition des Buches Dan. S. 11 f. Vgl. zu kudur(r)u „Grenze“ Fr. Delitzsch, Assyr. Handwörterb. (Lpz. 1895) S. 319.

lerum“ — galerus kudûru est nota servitutis et angariae — sieht darin eine Bitte, Nebo möge das opus laboriosum schützen; Schrader [1]: „N. schütze die Krone.“ Der Urform entsprechender ist der Name bei Strabo, Alex. Polyh., Megasthen., Abyden. [2]: Ναβοκοδρόσορος, Jer. 49, 28 נבוכדראצור Kt, wo nicht nur das u der Schlusssilbe, sondern auch das mittlere r vorkommt, welch letzteres sich auch erhalten hat im Buche Ezechiel und häufig (26mal) bei Jer. 21, 2 — 27, 5; 29, 21 ff. Die Aussprache der LXX ist ein Zeugniss für die ältere Vocalismustradition; vgl. Beros., Jos. Ναβουχοδονόσορος [3].

Für אַשְׁפְּנַז 1, 3 ... (vocalisirt wie אַשְׁכְּנַז Gen. 10, 3), nomen proprium des Obersten der Verschnittenen am Hofe Nebucadnezars, hat LXX 1, 11. 16 Ἀβιεσδρί = אביעזר, S. ܐܫܦܢܙ [4], Θ Ἀσφανέζ. Fr. Delitzsch (bei Bär p. ix) bemerkt: „quod hoc nomen Babylonicum significet, in medio relinquimus“. J. Halévy [5] bringt es in Beziehung zu persisch aspandj „hôtel, lieu où l'on reçoit les hôtes“. Nestle [6] erklärt es aus dem Armenischen = „hospes, Aufnehmer der Fremden“. Fr. Lenormant [7] nahm nach LXX an, im hebräischen Worte sei ein r am Schluss ausgefallen, so dass der Name ursprünglich gelautet habe אשפנזר oder

---

[1] ZDMG. XXVI (1872), S. 124.

[2] S. die betreffenden Stellen bei Ges. th. II, 840.

[3] Vgl. noch über die Wiedergabe des Namens sowie über die verschiedenen Wandlungen der Aussprache E. Schrader in Jahrb. für prot. Theol. VII (1881), 619 Anm. KAT. S. 361 ff. Fabre d'Env. l. c. I, xii.

[4] So auch Ephräm zu Dan. 1, 2: „Asphaz . . . der auch Abiezer, der Vorsteher der Verschnittenen.“

[5] Journ. asiat. 1883, II, 282 f.: „L'auteur hébreu aurait ainsi appliqué à l'officier, qui introduisait les hôtes étrangers dans le palais royal le nom d'asile où ceux-ci étaient reçus et hébergés.“ — Schon Bar Hebr. in seinen Scholien zu Daniel deutet אשפנ(נ)ז ähnlich. Vgl. Jac. Freimann, Des Greg. Abulfarag Scholien zu Dan. (Beiträge zur Gesch. der Bibelexegese Heft 1 [Brünn 1892]) S. 25. Ueber ältere Deutungen s. Ges. Hdw. (10. Aufl. Lpz. 1886. Mühlau-Volck) s. v. Ges. th. Add. p. 73 (Rödiger).

[6] Marg. S. 38.

[7] La divination et la science des Présages chez les Chaldéens (Par. 1875) p. 182 s. Vgl. Fabre d'Env. l. c. I, 147. F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible I (Par. 1895), 1123 s.

אשׁבנזר = Assa-ibni-zir: „la dame (Istar) a formé le germe". Der Uebersetzer, wie immer er auch las, hielt den Träger dieses Namens für dieselbe Person mit המלצר[1] 1, 11. 16 Θ Ἀμελσάδ, V Malazar, vielleicht = babylonisch „maṣ(ṣ)aru, praefectus" (Delitzsch bei Bär p. xi).

Mit Βαλτασάρ gibt der Alexandriner wieder sowohl den Namen Daniels בלטשׁאצר 1, 7 ff. (verschrieben 10, 1 בלטאשׁצר[2]) = babylonisch: balâṭšu-uṣur, d. i. „compendiose pro Bêl-balâṭšu-uṣur = „B. vitam eius protege"[3], oder Bilit-šar-uṣur = Belit, regem protege[4], wie auch den Namen des Königs בלשׁאצר 5, 1 ff. (verschrieben 7, 1; 8, 1 בלאשׁצר) = babylonisch: Bêl-šar-uṣur, B. regem protege[5]. — Richtig hat der Uebersetzer 9, 1 Ξέρξης Θ Ἀσουῆρος für אחשׁורושׁ = persisch Khšajâršа[6] (vgl. CJS. II, 122 חשׁיארשׁ).

An einer Stelle hat der Alexandriner ein nomen proprium als appellativum aufgefasst: 3, 1 ἐν πεδίῳ τοῦ περιβόλου (Θ ἐν πεδίῳ Δεειρά), indem er דורא von דור „Kreislauf, Kreis" ableitete[7].

---

[1] Haug (Ewalds Bibl. Jahrb. V, 519) leitet es ab aus dem persischen mulṣaru = Weinhaupt, Kellermeister. S. noch zu dem Namen Delitzsch, Ass. Handwörterb. S. 423 = „Wächter". KAT. S. 617.

[2] König (Lehrgeb. II, 1, 469, Anm. 3): „tš bei בל" Dan. 1, 7 scheint erleichtert zu בלטאשׁצר 10, 1 und Βαλτασάρ." — Die Wiedergabe des E-Lautes in LXX durch α ist wie in Ναβ. Ἀβδεναγώ.

[3] Delitzsch bei Bär p. ix. Vgl. Schrader in ZDMG. XXVI (1872), 154; KAT. S. 429. 433. Köhler a. a. O. S. 49.

[4] Strassmaier bei Knabenbauer, Dan. p. 70. G. Hoffmann (in ZA. II [1887], 56 f.): „בלט ein Gottesname (Saturn)."

[5] Delitzsch bei Bär p. x. Schrader in ZDMG. XXVI (1872), 128; KAT. S. 433 f. Keilinschr. Bibl. II, 2 (Berl. 1891), 89. Vigouroux, Dictionnaire p. 1420 ss.

[6] „Ξέρξης für Ξήρξης = Xärxäs" (Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte [Lpz. 1887] S. 147, Anm. 3). De Lag., Ges. Abh. S. 45; Arm. Stud. § 1688. G. Hoffmann in ZA. II, 52 gegen KAT. S. 615. — Ueber den Ansatzvocal s. König, Lehrgeb. II, 1, 499.

[7] Jos., Ant. X, 10, 5 (ἐν τῷ μεγάλῳ τῆς Βαβυλῶνος πεδίῳ). — Ueber die Lage des Ortes s. J. Oppert, Expéd. scientif. en Mésop. I (Par. 1862), 238 s. (Nahr Dur und Tolul Dûrâ). Delitzsch, Par. S. 216. Kaulen, Assyr. u. Bab. S. 262. Das Wort (= assyrisch dûru, Mauer) ist entweder nomen propr. einer Stadt (vgl. Plin., Hist. nat. VI, 118) oder einer Ebene (KL. IV, 39).

§ 12. Falsch übersetzte Stellen.

Bei der Beurtheilung der alexandrinischen Uebersetzung darf man nicht ausser acht lassen, dass sie ein erster Versuch war, die schwierige Aufgabe zu lösen, eine Schrift aus einer Sprache in eine andere zu übertragen, die von der erstern grundverschieden war[1]. Es bleibt immerhin eine staunenswerthe Leistung für einen Interpreten, welcher die Kenntniss des Hebräischen nicht im alltäglichen Leben, sondern durch mündliche Belehrung sich angeeignet hatte, in Ermangelung aller wissenschaftlichen Hilfsmittel, wie Grammatik, Lexikon, und ohne sonstige Muster als die bereits übersetzten Theile der Heiligen Schrift ein so schwieriges Buch, wie das des Propheten Daniel, in ein dem hebräischen heterogenes Idiom zu übertragen. Wir können nicht überrascht werden, wenn wir finden, dass der Uebersetzer mancherlei Fehler und Missgriffe machte, indem er an manchen Stellen, die Construction und den Zusammenhang verkennend, nicht zusammengehörige Worte und Satztheile verband und so einen mehr oder weniger vom Original abweichenden Sinn herausbrachte. Wenn er an eine schwierige Stelle kam, welche Worte enthielt, über deren Bedeutung er gar nicht oder nicht genügend belehrt war, so konnte er nichts Besseres thun, als vermuthungsweise zu übersetzen, wofür er sich bisweilen von Analogien oder ähnlichen Worten im Aramäischen, bisweilen auch von andern Erwägungen leiten liess. Um so eher konnte er auf solche Verwechslungen kommen, als im hebräischen Texte Daniels sich vielfach aramäische oder aramaisirende Wörter, Wortbildungen und Ausdrücke nachweisen lassen[2]. Besonders

---

[1] Cornely, Intr. I, 327. Buhl (a. a. O. S. 126) nennt die Uebersetzer der LXX „die Pfadfinder und Bahnbrecher für alle Uebersetzungen des Alten Testaments“.

[2] S. das Verzeichniss bei Behrmann (a. a. O. S. II ff.), Bevan (l. c. p. 28 ff.), Driver-Rothstein (Einl. S. 542 ff.). Diese aramäischen Worte gibt er richtig wieder, z. B. 1, 10; 8, 11; 9, 24; 10, 11. Verkannt hat er 8, 11 תמיד, im Aramäischen = hebräisch עלת התמיד, Brandopfer; s. aber 8, 12. 13; 11, 31.

lässt eine Reihe von leichtern und schwerern Versehen, ja bisweilen ein völliges Missverstehen des Originals die mangelhafte Sprachkenntniss des Vertenten erkennen, der öfter mit fühlbarer Unsicherheit seiner Vorlage gegenüberstand. Nur wer die fremde Sprache vollkommen versteht, so dass er alle ihre Mittel zu würdigen, alle Wirkungen, die sie hervorbringt, nachzufühlen vermag, gilt als berufener Uebersetzer.

Freilich war gerade die Wiedergabe des Buches Daniel eine Aufgabe von eigenartiger Schwierigkeit. Die Uebersetzung setzt doch ein vorhergehendes Verständniss des Inhaltes voraus. Zum Verständniss nun unseres Buches sind mannigfaltige geschichtliche, archäologische Kenntnisse erforderlich; ein Mangel derselben wird auch bei der Uebersetzung sich bemerkbar machen. Können wir nun wohl von einem alexandrinischen Juden des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts eine solche Fülle von Kenntnissen aus der ägyptischen und syrischen, babylonischen und assyrischen Geschichte voraussetzen, wie die verständnissvolle Lectüre des Danielbuches sie fordert? Wir dürfen uns nicht wundern, wenn geschichtliche Verstösse in nicht unerheblicher Zahl den Uebersetzer als einen den Ereignissen fern stehenden verrathen.

Auch die Ereignisse aus jüngerer Zeit, die Kriege, Bündnisse, Verschwägerungen der spätern Ptolemäer und Seleuciden, sind ihm unbekannte Dinge. Um nur auf eines hinzuweisen: es ist klar und allgemein zugestanden, dass die Weissagung Kap. 11, 5—20 eine knappe, aber durchaus richtige Uebersicht über die Geschichte der Ptolemäer und Seleuciden und ihrer gegenseitigen Verwicklungen enthält, die Verse 21—39 eine ausführlichere prophetische Schilderung der Regierung des Antiochus Epiphanes und seiner Verfolgung gegen den Glauben Israels und dessen Bekenner geben [1]. Aus der Uebersetzung allein jedoch bekommen wir von diesen Verwick-

[1] Die Prophetie geht so ins einzelne, dass Smend (in ZAW. 1885, S. 241), wenn auch etwas übertrieben, das Urtheil gefällt hat, Dan. Kap. 11 sei für die Regierung des Antiochus Epiphanes eine historische Quelle ersten Ranges. Vgl. Hoffmann, Ant. S. 82 ff.

lungen und Kämpfen kein richtiges Bild: ein Historiker war unser Interpret nicht.

Wenn der Uebersetzer seinem schwierigen Text mitunter rathlos gegenüberstand — oft übrigens kaum rathloser als wir —, so suchte er die unverstandenen Worte so gut als möglich wiederzugeben. Bedeutsame Abweichungen weist LXX im allgemeinen nur da auf, wo auch der massorethische Text sprachliche oder sachliche Schwierigkeiten bietet und möglicherweise fehlerhaft ist. Wir gewahren beim Uebersetzer ein ängstliches Kleben am hebräischen Wortlaut, der an manchen Stellen mit peinlicher Treue oder vielmehr Unbehilflichkeit ins Griechische umgesetzt wird, wenn auch Sinn und Zusammenhang den Worten nicht zukommt. Es hätte gewiss für einen Uebersetzer kein grosses Aufgebot von Phantasie dazu gehört, anstatt sinnloser Worte etwas für den jeweiligen Zusammenhang passendes Lesbares zu geben [1]. Weit entfernt, sich an schwierigen Stellen mit ansprechenden Emendationen zu helfen, müht er sich ab, die hebräischen Worte griechisch wiederzugeben. Immerhin mag sich jedoch diese oder jene der folgenden missrathenen Uebersetzungen ebenfalls auf Textverderbnisse, sei es des griechischen oder hebräischen Textes, zurückführen lassen. — Im folgenden gebe ich eine Sammlung von Stellen, an welchen der Uebersetzer den Text missverstanden hat.

2, 8 ἀπέστη ἀπ’ ἐμοῦ τὸ πρᾶγμα, d. h. der Traum ist mir entfallen (Θ ἀπέστη ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ῥῆμα, V recesserit a me sermo). — אַזְדָּא מִנִּי מִלְּתָא (Bär אָזְדָא „auf Grund unzulänglicher Bezeugung“; K. § 38, 1). אזדא ist das persische azdâ = sicher, gewiss [2].

[1] Der Uebersetzer war allerdings „ignorant“, aber nicht gerade „careless“, wie Bevan (p. 47) ihn nennt; andererseits überschätzt Bevan den textkritischen Werth der Version, nach der er öfters den massorethischen Text zu emendiren versucht. Vgl. Kamphausen in TLZ. 1895, S. 359.

[2] Nöldeke in KAT. S. 617. Kern in ZDMG. 1869, S. 220 ff. — Fr. Delitzsch (bei Bär l. c. p. VI sq.) vergleicht אדרזדא Esdr. 7, 23 (= pünktlich, genau) und legt אזדא vermuthungsweise die Bedeutung von Nif. כון (Gen. 41, 32 „serium s. firmum esse“) bei.

P „firmum est verbum quod dico“. Andreas (bei Marti, Gram. Gloss.) leitet das Wort ab vom mittelpersischen azd, „Nachricht“, so dass hier der Sinn wäre: „Das folgende Wort diene euch zur Nachricht.“ Der Alexandriner fasste es in der Bedeutung von אזל 2, 17. 24; 6, 19. 20. Die Existenz eines aramäischen Stammes אזר ist nach den Belegen bei Levy (NhWb. I, 50) nicht zu bezweifeln. — 14 ἀρχιμάγειρος, Oberkoch, entspricht nicht der Bedeutung von רב־טבחיא[1] = Oberster der Leibwache. — 22 Für ונהירא עמה שׁרא, „und Licht wohnt bei ihm“, übersetzt er falsch verbindend: (γινώσκων . . .) καὶ τὰ ἐν τῷ φωτί, καὶ παρ' αὐτῷ καταλυσις[2]. — 41 ἀπὸ τῆς ῥίζης τῆς σιδηρᾶς ἔσται S Θ (A Σ V P). Dem aramäischen נצבא, Festigkeit, Härte[3] (vgl. 2, 8. 45; 7, 16), legte er hier minder passend die Bedeutung bei, welche das targ. ניצבא (TW. II, 124) und das syrische ܢܨܒܐ (Matth. 15, 13 = φυτεία) hat; vgl. das hebräische נצב. Ein „eiserner Setzling“ trifft allerdings die Idee des „Eisenfesten“.

3, 4 ἐκήρυξε τοῖς ὄχλοις (vgl. 11, 10. 13) = בחיל, mit Macht. — 14 Die Bedeutung von הַצְדָּא[4] ist sehr dunkel. Es wird gewöhnlich mit dem hebräischen צדיה (Num. 35, 20. 22) zusammengestellt: „war es Absicht?“ Andere bringen es in Verbindung mit dem targ. אצדי[5], während andere[6] nach

---

[1] Eigentlich „Hauptmann der Schlächter“. Nach Rob. Smith (a. a. O. S. 245) hätten die Mitglieder der Leibwache auch als „königliche Fleischer“ in früherer Zeit das Schlachten der Opferthiere zu besorgen gehabt, woher ihr Name abzuleiten ist. Doch trugen wohl diese Personen ihren Amtsnamen nach der ihnen speciell obliegenden Sorge für die polizeilichen blutigen Executionen. Vgl. über den assyrischen Berufsnamen ṭâbiḫu Delitzsch, Ass. Handwörterbuch S. 299. Correct übersetzt LXX Esth. 2, 21 ἀρχισωματοφύλαξ.

[2] καταλύω hat = aramäisch שׁרא die Bedeutungen „lösen“ und „wohnen“.

[3] „Im Aramäischen tritt bei נצב (יצב) der Begriff ‚fest, dauernd hinstellen‘ mehr hervor als im Hebräischen“ (Vollers in ZAW. 1883, S. 265).

[4] So Bär, Ginsburg; Behrmann (S. 21) empfiehlt הַצְּדָא oder wie K. § 67, 2 הַאְדָא mit ה interrogativum.

[5] TW. II, 315. „The form would be without analogy“ (Bevan l. c. p. 82).

[6] So Bevan l. c. p. 82. Behrmann a. a. O. S. 21. — Θ εἰ ἀληθῶς.

2, 5. 8 und Θ P V lesen wollen הַאַזְדָּא, „ist es sichere Kunde?" oder „ist es wirklich?" Der Alexandriner hat das Wort wohl nicht verstanden und gibt den Sinn wieder: διὰ τί. — 16 In falscher Verbindung hat der Uebersetzer על־דנה zu פתגם gezogen: ἐπὶ τῇ ἐπιταγῇ ταύτῃ. So auch Hävernick; es müsste in diesem Fall der status emph. stehen פתגמא, vgl. Esdr. 6, 11. — 17 Die alten Uebersetzer verwechseln aramäisch הן = hebräisch אם „wenn" (vgl. LXX 2, 5. 6; 3, 15.) mit hebräisch הן oder הנה, LXX Θ P γάρ, V ecce = aramäisch הא 3, 25.

7, 22 Fasste der Uebersetzer von καὶ ὁ καιρὸς ἐδόθη = וזמנא מטה das Verbum als Particip Pass. des Aphel auf „in einer Bedeutung, die sonst nur im Arabischen gewöhnlich ist"?[1] Unwahrscheinlich! — 28 ἕως καταστροφῆς τοῦ λόγου hat er falsch mit dem vorhergehenden παιδαρχήσουσιν αὐτῷ (V. 27) verknüpft; M. T.: soweit das Ende des Berichts.

8, 2 אובל, wohl nur eine phonetische Variation von יובל, Kanal, Fluss[2] (Jer. 17, 8 LXX ἐπὶ ἰκμάδα), bringt der Uebersetzer (πρὸς τῇ πύλῃ) in Beziehung zu אבול, syrisch ܐܒܘܠܐ = porta; vgl. NhWb. I, 11. — 9 Gerade das Gegentheil des massorethischen Textes: „ein Horn aus Kleinheit" (מִצְּעִירָה) gibt die LXX κέρας ἰσχυρὸν ἕν, Θ κέρας ἓν ἰσχυρόν. Ewald[3] bemerkt: „מצעירה kann nicht etwas klein bedeuten, nach 7, 8 ist wohl מִצְעִירָה zu lesen als adj. fem.", während Grätz, Bevan, v. Gall, Kamphausen lesen צעירה[4]. Haben die Uebersetzer das Wort von צור, dem auch die Bedeutung „stark sein" eignet, abgeleitet oder מבצר (vgl. 11, 24 πόλις ἰσχυρά) verlesen? Vielleicht

Das „verene" der V ist doch wohl nicht „sprachlich unmöglich", wie Rohling (Dan. S. 111) behauptet.

[1] Nestle, Marg. S. 41.

[2] Assyrisch abâlu, leiten. S. Fr. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum Alt. Test. (Lpz. 1886) S. 123; Ass. Handwörterbuch S. 6 f.: abullu. Ueber die hebräische Form s. König, Lehrgeb. II, 1, § 60, 3 b.

[3] Ausführl. Lehrb. d. hebr. Sprache (7. Aufl., Gött. 1863) § 270, Anm. 1. Vgl. J. Barth, Die Nominalbildung in den sem. Sprachen (Lpz. 1891) S. 252.

[4] Für eine Aenderung in אַחֶרֶת צעירה statt אחת (LXX, Θ) liegt kein rechter Grund vor.

liegt im griechischen Text eine Corruptel vor und ist wie 7, 8 μικρόν zu lesen. — 14 ἕως ἑσπέρας καὶ πρωί· ἡμέραι δισχίλιαι (καὶ S) τριακόσιαι Θ. Der Vertent fasste die Formel[1] ערב בקר wie νυχθήμερον (Gen. 1, 5. 8) als einen Begriff zur Bezeichnung eines Tages, so dass hier 2300 Tage gezählt werden, so auch Berthold, Hävernick, v. Lengerke, Kliefoth, Rohling, Knabenbauer. Andere rechnen Abend und Morgen getrennt = 1150 Tage, so die meisten Neuern. Beide Rechnungen sind annehmbar.

9, 1 οἳ ἐβασίλευσαν ist unrichtig auf Darius und Xerxes bezogen. — 21 τάχει φερόμενος = מֻעָף בִּיעָף, ähnlich Θ P V. Den Uebersetzungen stimmen bei Hävernick, v. Lengerke, Hitzig, Zöckler, Knabenbauer, Behrmann. Jedoch sind wohl die hebräischen Worte richtiger zu übersetzen: „ermattet in Ermüdung"[2] und auf Daniel und den Zustand, in dem er sich befand, zu beziehen; vgl. Rohling, Bevan, Meinhold.

10, 6 Das Wort תַּרְשִׁישׁ gibt der Uebersetzer mit θάλασσα wieder, wie LXX Is. 2, 16; 63, 11. Es bedeutet an unserer Stelle wie auch sonst öfters in der Heiligen Schrift einen „durchsichtigen, pistaceengrünen Edelstein"[3] aus Tartessus. Hieronymus (zu Is. 2, 16) denkt an einen meergrünen Stein[4], die neuern Ausleger an den Topas, welcher nach Plinius (Hist.

---

[1] Knabenbauer (l. c. p. 214 sq.) macht darauf aufmerksam, dass בקר oder בֹּקֶר den Zahlenwerth von 2300 hat, und vermuthet aus dem in LXX beigefügten ἡμέραι, dass die ursprüngliche Lesart gelautet habe עד ימים בקר. Nach Auflösung des Zahlzeichens sei ערב beigefügt.

[2] König, Lehrgeb. II, 1, § 128, 1. — Ist vielleicht mit Behrmann (a. a. O. S. 62) statt בִּיעָף Inf. Hofal zu lesen? Is. 22, 17 steht ebenfalls der Inf. absol. zur Verstärkung des Verbalbegriffs nach dem Particip. S. GesK. § 113 r.

[3] A. Dillmann, Die Bücher Exod. u. Lev. (Lpz. 1880) S. 304. — Die LXX behält bald das Wort bei, wie Ez. 1, 16 θαρσεΐς, Cant. 5, 14 θαρσίς C. B., θαρσείς C. A. (V hyacinthus), vgl. Θ Dan. 10, 6, bald setzt sie dafür χρυσόλιθος, wie Ex. 28, 20; 39, 13. Ez. 28, 13 (V noch Ez. 10, 9. Dan 10, 6; ebenso Jos., Ant. III, 7, 5; Bell. Iud. V, 5, 7), oder λίθος ἄνθρακος = אבן ת״ Ez. 10, 9. Vgl. Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums I (2. Aufl., Bielefeld-Lpz. 1893), 298.

[4] „Chrysolithus ob marini coloris similitudinem" (M. XXIV, 54). — כרום ימא, ein im Meer oder am Meere sich befindender Edelstein von rother Farbe (χρῶμα). S. NhWb. II, 409.

nat. XXXVII, 109) aus Spanien geholt wurde. Der Name תרשיש (= Tartessus) ist wohl kein phönicischer, sondern ein einheimischer. J. Fürst[1] bringt deshalb mit Unrecht „skr. tarîscha, das Meer" damit in Beziehung. Unser Uebersetzer fasste das Wort appellativisch = Meer, „eine Meinung, die gewiss durch die Schwierigkeit veranlasst ist, in die man durch einen Irrthum (!) des Chronisten (2 Par. 9, 21; 20, 36) gerieth"[2]. Sollte vielleicht durch die Uebersetzung mit θάλασσα auf den Wortklang mit תרשיש nach Verwechslung der Liquidae angespielt sein? In der j. Meg. III, 74ª ist תרשיש Uebersetzung von θαλάσσιος = Seemann; s. NhWb. I, 7; IV, 675.

11, 2 ἀνθεστήκασιν ἐν τῇ Περσίδι, richtig Θ ἀναστήσονται ἐν... — 5 καὶ ἐνισχύσει βασιλείαν Αἰγύπτου καὶ εἷς ἐκ τῶν δυναστῶν κατισχύσει αὐτόν. Der Uebersetzer scheint den Sinn der Weissagung nicht verstanden zu haben. Im massorethischen Text ist gesagt: der König des Südens (d. i. Ptolemäus I. Lagi [323—283]) wird stark werden, und einer seiner Feldherren wird erstarken gegen ihn[3]. Seleukus Nikator, anfangs Vasall der Ptolemäer, nahm

[1] Hebr. u. chald. Handwörterbuch (3. Aufl., bearb. v. V. Ryssel. Lpz. 1876) s. v. Anders Fürst (Vet. Test. Concord. [Lpz. 1840] s. v.): „Gemma quae non facile contundendo frangitur." — Ueber die verschiedenartigen Etymologisirungsversuche s. Gesenius, Der Proph. Jesaja (Halle 1820) S. 719; Thes. III, 1315. Ueber die Ansichten der Alten s. F. C. Movers, Die Phönicier II, 2 (Bonn-Berl. 1841 ff.), 594 ff. — Den Edelstein glaubt Lenormant (Les Origines de l'histoire d'après la Bible I [Par. 1880—1884], p. 181, n.) in der grossen Inschrift Nebukadnezars Neb. IV, 6 als ti-i-ri-ša-aš-ši erwähnt zu finden, „indess ist diese Verbindung der Zeichen wenig wahrscheinlich" (Delitzsch, Par. S. 250). — Tarsis ist in Spanien zu suchen; vgl. O. Meltzer, Gesch. von Karthago I (Berl. 1879), 35 ff. Anm. u. 436. G. Busolt, Griech. Gesch. I (2. Aufl., Gotha 1893), 37. Ueber die Existenz einer später mit Gades identificirten Stadt siehe besonders Fel. Atenstädt (De Hecataei Mil. fragm.) in Leipziger Studien XIV (1893), 95 sqq. 109 sqq. J. Halévy, welcher noch in REJ. XIII (1886), 14 unter dem Stein den Sardonyx sah (Tartessus = „île de Sardaigne"), sucht den Ort neuerdings (Recherches bibliques I [Par. 1895], 266) auf Kreta (Τάρρα, Τάρσα, Ταρσαῖος) und hält das Wort für eine Transscription von δάκτυλος!

[2] Riehm, Handwörterbuch II, 1639. S. dagegen Cornely l. c. II, 1, 338 sq.

[3] L. ומן־שריו יחזק עליו. S. v. Gall a. a. O. S. 57, Anm. 2.

nach der Schlacht bei Ipsus im Jahre 301 v. Chr. den Königstitel an und legte den Grund zur Grösse des syrischen Reiches. Liest man βασιλεία, so ist der Sinn der ersten Hälfte des massorethischen Textes conform. In der zweiten Hälfte ist κατισχύειν gebraucht im Sinne von „überwältigen, besiegen". Eine Aenderung des αὐτόν in αὐτοῦ, wie Segaar vorschlägt, ist nicht nothwendig[1]. — 8 καὶ ἔσται ἔτος[2] βασιλεῖ βορρᾶ gibt keinen rechten Sinn. Der massorethische Text wird übersetzt: „Er wird jahrelang abstehen (עמד מן, wie Gen. 29, 35; 30, 9 u. ö.) vom Könige des Nordens", oder vielleicht besser mit Θ V: „Er wird jahrelang mächtiger dastehen als . . ." (עמד מן in sensu comparativo). — 9 καὶ εἰσελεύσεται εἰς βασιλείαν ⋇ βασιλεὺς (S) Αἰγύπτου scheint auf den ersten Blick das Gegentheil von dem zu bedeuten, was der massorethische Text besagt, nach welchem der König von Syrien (d. i. Seleukus Kallinikus) eine Expedition nach Aegypten unternehmen wird. Allein βασιλεύς ist interpretirender Zusatz des Origenes, der richtiger βασιλέως lauten würde. Das Subject lässt der Uebersetzer errathen. — 10 ἐπὶ πολύ, Θ ἕως τῆς ἰσχύος αὐτοῦ = Kt.[3] עד־מעזה „bis zu seiner Bergfeste". — 12 καὶ οὐ μὴ φοβηθῇ = M. T.: „und seine Kraft bleibt nicht". Der Uebersetzer hat vielleicht יעוז von עוז „Zuflucht suchen" statt von עזז „stark sein" abgeleitet. Auch V. 31 ist מעוז, LXX τὸ ἅγιον τοῦ φόβου, abzuleiten von עוז statt von עזז[4]. — 13 κατὰ συντέλειαν καιροῦ ἐνιαυτοῦ = M. T. שׁנים. Doch ist wohl überhaupt ″שׁ Glosse, welche עתים erklären soll. — 19 εἰς τὸ κατισχῦσαι τὴν χώραν αὐτοῦ; מעוז

---

[1] κατισχύειν transitiv, 9, 27; 10, 18; 11, 19, im Sinne von stärken; vgl. aber Is. 63, 12 κατίσχυσεν ὕδωρ = des Wassers Herr werden, sich bemächtigen.

[2] ἡμέρας in V. 9 scheint erklärende Randbemerkung zu ἔτος V. 8 gewesen und an falscher Stelle in den Text gekommen zu sein; ist statt ἔσται vielleicht στήσεται zu lesen?

[3] Ueber die Schreibart des Suff. 3. sing. masc. ה für ו (Q) s. Driver, Notes of the B. of Sam. p. xxxiv f.

[4] Vgl. Hoffmann, Phön. Inschr. S. 15. — König (Lehrgeb. II, 1 [S. 128], § 64, 2) bemerkt zu dem Wort: „Refugiendi (עוז) und מָעֹז firmus (עזז) sind im Sprachgebrauch zusammengeflossen." Vgl. GesK. § 85, 48 d.

„Festung“ ist fälschlich von עזז abgeleitet und in activem Sinn genommen. — 36 Der Sinn des M. T.: „Festbeschlossenes vollzieht sich“ („das Verhängte muss geschehen“), ist wohl: Antiochus ist Werkzeug Gottes und „dazu bestimmt, sein Gericht an denen auszuführen, auf denen der göttliche Zorn ruht“ [1]; LXX jedoch: εἰς αὐτὸν γὰρ συντέλεια γίνεται, d. h. Gott wird dem Antiochus für seine Frevel ein Ende bereiten. — 39 ist dunkel, die Exegeten sind über den Sinn des Verses sehr getheilter Meinung [2]. Am richtigsten wohl ist der massorethische Text zu übersetzen: „Er wird zu Besatzungen der Festungen das Volk (עַם statt עִם) eines fremden Gottes machen“ (vgl. 1 Makk. 3, 36. 45). LXX verbindet fälschlich die letzten Worte von V. 38 mit dem Anfang von V. 39: καὶ ἐν ἐπιθυμήμασι (= ובחמדות, d. i. mit Kostbarkeiten; vgl. 11, 8) ποιήσει (יעשה statt ועשה) (πόλεων) καὶ εἰς ὀχύρωμα ἰσχυρὸν ἥξει μετὰ θεοῦ ἀλλοτρίου; πόλεων ist wohl nach ὀχύρωμα ἰσχυρόν zu stellen und nach V. 24 als erklärendes Interpretament anzusehen. Der Sinn der Uebersetzung ist dann: Antiochus werde in die festen Städte aus besonderer Verachtung Jahves eine fremde Gottesverehrung einführen. — κατακυριεύσει αὐτοῦ ἐπὶ πολύ = M. T.: „Er wird sie zu Herrschern über viele (ברבים) setzen“; κυριεύειν τινός heisst „Herr von etwas sein, gebieten über“, hier scheint LXX das Wort zu gebrauchen im Sinne von „zum Herrn machen“, eine Bedeutung, die sich sonst nicht belegen lässt. ἐπὶ πολύ = weithin oder lange hin, kann in graduellem oder temporellem Sinn gebraucht sein (vgl. Ps. 122 [123], 3 = רב. Dan. 11, 10 ἐπὶ πολύ = עד־מעזה). — 45 τοῦ ὄρους τῆς θελήσεως, צבי ist fälschlich mit dem aramäischen צבי verwechselt.

12, 2 Dem Worte דראון = Abscheu, Ekel hat der Uebersetzer eine Bedeutung beigelegt ähnlich der von hebr. זרה [3], syr. ܙܪܐ =

[1] Wiederholt in TTQ. 1874, S. 610. — Zu V. 37 und 38 s. Bludau l. c. p. 64.

[2] „The beginning of v. 39, as it stands in the M. T., is quite unintelligible“ (Bevan l. c. p. 197).

[3] Vgl. זרה = διασπείρειν Jer. 15, 7; 25, 15 (49. 36). Ez. 5, 12; 12, 14. 15; 20, 23; 22, 15. — זר „eig. hinausgeworfen, nicht zur Ge-

sparsit, dispersit, wenn er übersetzt: οἱ δὲ εἰς διασποράν. — 4 ἕως ἂν ἀπομανῶσιν οἱ πολλοί — M. T.: „viele werden (es) durchforschen“ (ישׁטטו). שׁוט heisst ursprünglich streifen, streichen, mischn. jüd.-aram. umherstreifen (s. TW. II, 460). „Hin- und Herlaufen“ in der Schrift könnte höchstens ein flüchtiges Durchsehen bedeuten, nicht, wie die Ausleger gewöhnlich erklären, ein ernstes Durchforschen. Aber es ist überhaupt nicht möglich, dass viele das Buch durchsehen, wenn es verschlossen und versiegelt ist. Deshalb empfiehlt es sich, mit Behrmann das Verbum = שׁאט, Verachtung bezeugen, zu fassen oder mit LXX = ἀπομαίνειν[1] (vgl. שׁטה aramaisirend = wahnsinnig sein. Ps. 40, 5. NhWb. IV, 541) im Sinne von „abtrünnig werden“ zu nehmen. — 7 ἡ συντέλεια χειρῶν ἀφέσεως λαοῦ ἁγίου, wörtliche, jedoch sinnlose Wiedergabe des massorethischen Textes: „Wenn die Zertrümmerung der Macht des heiligen Volkes vollendet ist.“ Der Sinn ist: Wenn die Noth am grössten, ist Gottes Hilfe am nächsten. Der massorethische Text scheint nicht correct zu sein. Bevan, v. Gall, Marti emendiren, zum Theil nach LXX: ...וְכִכְלוֹת יַד נֹפֵץ statt וּכְכַלּוֹת נַפֵּץ יד, d. h. wenn die Macht des Zerstörers des heiligen Volkes zu Ende ist[2].

§ 13. Uebersetzung der Fremdwörter.

Es wird allseitig anerkannt, dass im Buche Daniel sowohl in seinem hebräischen wie aramäischen Theil sich eine Anzahl von Wörtern findet, welche ohne Zweifel weder hebräischen noch aramäischen Ursprungs sind. Die Sprachgelehrten weisen sie der babylonischen, persischen und griechischen

---

meinschaft gehörend“ (NhWb. I, 551). V ut videant semper = לראות statt לדראון. Vgl. Is. 66, 24 והיו דראון, LXX καὶ ἔσονται εἰς ὅρασιν. Nach HRedp. (p. 311) soll διασπορά (Dan. 12, 2) entsprechen dem hebräischen חרפה? S. dazu Bludau l. c. p. 65.

[1] Uebertragen von den Gedanken = „unstät“, daher „unsinnig sein“. Zu gekünstelt ist die Erklärung von Hahn (p. 82): „Cum insani maxime temere solent vagari et errare.“

[2] S. dagegen Kamphausen l. c. p. 42 f.

Sprache zu; bei einigen sind Ursprung wie Etymologie noch nicht sicher aufgehellt[1]. Was Wunder, wenn jene babylonischen und persischen Wörter dem alexandrinischen Uebersetzer mancherlei Schwierigkeiten verursachten! Er suchte sich so gut es eben ging zu helfen und combinirte aus dem Zusammenhang, welches ihr Sinn sein müsse.

Selbstverständlich fiel jedes Bedenken und jeder Zweifel bei der Wiedergabe jener Wörter fort, welche griechischen Ursprungs[2] zu sein scheinen, wie 3, 5. 15 סוּמְפֹּנְיָה[3]; 3, 10 סִיפֹּנְיָה, Q סוּפֹּנְיָה = συμφωνία (deest V. 7. 10 LXX, Θ); 3, 5. 10. 15 פְּסַנְתֵּרִין; 3, 7 פְּסַנְטֵרִין = ψαλτήριον[4]; 3, 5. 7. 10 קַתְרֹס, besser Kt. קִיתָרֹס oder קִתְרֹס (Kamph. קִיתָרֹס) = κίθαρις[5], — wie auch jener, welche mit griechischen Wörtern in naher Verwandtschaft und Gleichlaut zu stehen scheinen, aber wohl besser aus dem Semitischen oder Persischen erklärt werden, z. B. 3, 5. 7. 10. 15 שַׂבְּכָא[6] = σαμβύκη; 3, 4 כָּרוֹזָא =

[1] Die verschiedenen ältern Versuche, die Etymologie der Fremdwörter aufzuhellen, finden sich ziemlich vollständig registrirt bei Fabre d'Envieu l. c. I, 83—153. Die meisten der Etymologisirungen jedoch sind müssige Spielereien.

[2] Fabre d'Envieu (l. c. I, 87 ss.) sucht auch diese Worte aus dem Semitischen herzuleiten; seine Versuche jedoch stehen nicht auf der Höhe der Forschung. Nach Joh. Weiss (Die musikal. Instrumente in der Heiligen Schrift [Graz 1895] S. 50 f.) haben die Griechen die Instrumente wie deren Namen aus dem Orient erhalten; umgestaltet und vervollkommnet haben diese Instrumente in der Folge wieder ihren Weg nach Asien zurückgenommen und sind wieder mit ihren griechischen Namen in der Heimat aufgenommen worden.

[3] Ist spätere ungenaue Schreibart. Behrmann (a. a. O. S. IX) nimmt sehr unnöthig zu einem lediglich angenommenen σιφώνια = סיפניה seine Zuflucht. Der Talmud kennt sowohl סימפונא, Röhre, Vene (σίφων), wie סומפניה, Sackpfeife (συμφωνία); vgl. NhWb. III, 492. 513. ZDMG. 1883, S. 569; 1888, S. 412. Weiss a. a. O. S. 85 ff.

[4] l in n übergegangen, ιον in ין abgeschwächt wie in סנהדרין, συνέδριον; אפופודין, ὑποπόδιον. Vgl. G. Meyer, Griech. Gramm. (Lpz. 1880) § 170. Weiss a. a. O. S. 49, Anm. 1.

[5] S. über die Ableitung H. Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griech. (Berl. 1895) S. 164 f

[6] Vgl. Nöldeke in GGA. 1884, S. 1022. Lewy a. a. O. S. 161 f. Weiss a. a. O. S. 66, Anm. 3. — Wurzel סבך, implexit

κήρυξ[1] (vgl. כרז = κηρύσσειν Θ 5, 29); 5, 7. 29 Q הַמְנִיכָא, Kt. הֲמִינְכָא[2] = μανιάκης.

Auch die genauere Bedeutung der orientalischen obrigkeitlichen Titel und Amtsnamen, besonders in Kap. 3, war unserem Uebersetzer unbekannt. Die verschiedenen griechischen Würdenamen dienen ihm als ein geeigneter Ersatz für jene Bezeichnungen. Um zu zeigen, wie den chaldäischen Amtsbenennungen die verschiedenen griechischen Uebersetzungsvarianten entsprechen, gebe ich nachstehende Tabelle, in welche ich der Vollständigkeit wegen die Uebersetzung Theodotions mit aufgenommen habe. Ich bemerke noch, dass den acht chaldäischen Titeln nur sieben griechische Benennungen entsprechen. Wie der Augenschein lehrt, stellt גדבריא und דתבריא 3, 2. 3 eine Doublette derselben Amtsstufe dar[3]. Zur Erklärung des letztern Wortes war wohl aus Esdr. 7, 21 גזבריא[4] zugesetzt, welches in גדבריא verändert ist.

An eine systematische Darstellung der Beamtenhierarchie ist natürlich weder im massorethischen Text noch in der LXX zu denken.

(Ges. th. s. v). Aus ב ist griechisch μβ geworden, ähnlich wie in אבוב = ambubaja.

[1] Nöldeke (GGA. 1884, S. 1019) hält den Beweis für die Herkunft aus dem Griechischen nicht für geführt. Vgl. de Vogüé in CIS. II, 86. Ueber die Ableitung aus dem Griechischen s. K. § 64, 4. Bevan l. c. p. 107, n. Behrmann a. a. O. S. IX.

[2] Ueber die verschiedene Schreibart s. Kamph. l. c. p. 27, über den Ursprung Behrmann a. a. O. S. IX. Nöldeke (GGA. 1884, S. 1022): „Jedenfalls ist das Wort weder griechischen noch semitischen Ursprungs." Vgl. de Lagarde, Armen. Stud. § 1420. Nach Andreas (bei Marti, Gram. Glossar) = mitteliran. hamyānak (ak Deminutivendung). Zu hebräisch-aramäisch ענק = Hals, Halskette, s. NhWb. III, 672, zu המין = Gürtel, ebd. S. 475.

[3] de Lagarde, Agathangelus (Gött. 1889) S. 157. Alfr. Resch, Agrapha (Lpz. 1889) S. 305. — Grätz, Bevan setzen גדבריא = הדבריא 3, 24. 27; 4, 33; 6, 8. Leichter jedoch erklärt sich die Differenz aus einer Doublette.

[4] Mitteliranisch ganžabhar, Schatzmeister (Andreas). Vgl. Ed. Meyer, Entstehung des Judenthums S. 24.

אחשדרפניא [1]	סגניא [2]	פחותא [3]
LXX 3, 2 ff. σατράπαι 3 (3), 94 (27) ὕπατοι	3, 2 στρατηγοί 2, 48 ἄρχων καὶ ἡγούμενος = רב סגנין 3, 94 (27) τοπάρχαι	3, 2 (3) τοπάρχαι 3, 94 (27) ἀρχιπατριῶται
Θ 3, 2 ὕπατοι 3, 3. 27 σατράπαι	3, 2 στρατηγοί 3, 3. 27 στρατηγοί	3, 2 τοπάρχαι 3, 3. 27 τοπάρχαι

אדרגזריא [4]	דתבריא [5]	תפתיא [7]
LXX 3, 2 ὕπατοι (3, 3 ἡγούμενοι)	3, 2 διοικηταί [6] (3, 3 τύραννοι μεγάλοι)	3, 2 οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν κατὰ χώραν (3, 3 ἐπ' ἐξουσιῶν)
Θ 3, 2 ἡγούμενοι 3, 3 ἡγούμενοι	3, 2 τύραννοι 3, 3 τύραννοι μεγάλοι	3, 2 οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν 3, 3 οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν

---

[1] Mitteliranisch khšatrapân, Satrap. de Lagarde, Semit. I (Gött. 1878), 42. Meyer a. a. O. S. 32, Anm.

[2] Assyrisch šaknu, Statthalter. KAT. S. 411. Delitzsch, Ass. Handwörterbuch S. 659.

[3] Assyrisch paḫâtu, Gouverneur; eigentlich bêl paḫâti = praefectus provinciae. KAT. S. 186 f. Delitzsch a. a. O. S. 519. Meyer a. a. O. S. 31, Anm. 3.

[4] Mitteliranisch andaržaghar = Rathgeber, Lehrer (Andreas). Nöldeke, Geschichte der Perser u. Araber nach Tabari (Leyden 1879) S. 462, Anm. 3; KAT. S. 618. Meyer (a. a. O. S. 25) nach Prokop = αδρα-σταδαρανσαλανης, d. i. Obergeneral. Vgl. de Lagarde, Ges. Abh. S. 185.

[5] Altmitteliranisch dâtabhar, Gesetzesträger (θεσμοφόρος). Meyer a. a. O. S. 28. de Lagarde, Agath. S. 157 ff.

[6] Knabenbauer (l. c. p. 106) gibt unrichtig οἱ ἐπ' ἐξουσιῶν als Uebersetzung an.

[7] Zu lesen דֵּנְפְּתַיָּא (oder דֵּנ)? = mitteliranisch dênpêt, altiranisch dainapati, Oberhaupt (pati = Herr) der Religion (Andreas).

שׂלטני מדינתא [1]	הדברי (מלכא) [2]	סרכיא [4]
LXX 3, 2 οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην	3, 91 (24). 94 (27) οἱ φίλοι (τοῦ βασιλέως) [3]	6, 3 ἡγούμενοι
(3, 3 οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν)	5, 1 οἱ ἑταῖροι	
Θ 3, 2 οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν	3, 91 (24) οἱ μεγιστᾶνες	6, 3 τακτικοί
3, 3 οἱ ἄρχοντες τῶν χωρῶν	3, 94 (27) οἱ δυνάσται τοῦ βασιλέως	
	5, 1 οἱ μεγιστᾶνες	

In ähnlicher Weise wie bei der Uebertragung der Titel und Amtsnamen verfuhr der Alexandriner auch bei der Version der orientalischen Namen für Kleidungsstücke: er suchte die Bedeutung zu errathen. In 3, 21 bietet er für drei Kleidungsstücke nur zwei griechische Namen: τὰ ὑποδήματα und αἱ τιάραι; dagegen in 3, 94 (27) nennt er entsprechend dem aramäischen Text noch τὰ σαράβαρα. Entweder las er 3, 21 in seiner Vorlage כרבליהון nicht oder verwechselte es des grossen Gleichklanges wegen mit dem daneben stehenden כרבלתהון und liess es als Doublette unübersetzt, wenn es nicht bereits in seiner Vorlage in dieses verschrieben war, — oder es ist das den Abschreibern unverständliche σαράβαρα aus dem griechischen Texte ausgefallen.

Die Uebersetzung der Kleidungsstücke möge folgende Tabelle veranschaulichen.

---

[1] „Ortsvorstände" (de Lagarde, Agath. S. 159), „Provincialbeamte" (Meyer a. a. O. S. 23, Anm. 2).

[2] Offenbar persisch, ein Compositum mit bara; die Erklärung ist ungewiss. Andreas, v. Bohlen (Symb. ad interpr. sacr. cod. ex ling. pers. [Lips. 1822] p. 26) = hamudavâru? eigentlich „simul-iudex, Mitgesetzkundiger". S. dagegen Bevan l. c. p. 85, n. 1; andererseits Behrmann a. a. O. S. 23.

[3] Ueber φίλος als Ehrentitel der höchsten Beamten am Ptolemäerhof s. Deissmann, Bibelstud. S. 159 f.

[4] Persisch sâr, Nebenform von sär, Kopf = Fürst.

סרבליהון[1]	פטשיהון[2]	כרבלתהון[4]
LXX 3, 21 . . . 3, 94 (27) τὰ σαράβαρα αὐτῶν	3, 21 τὰ ὑποδήματα αὐτῶν oder τιάραι αὐτῶν (gr. πέτασος[3] = פטש?) ἐπὶ τῶν κεφαλῶν αὐτῶν	3, 21 τιάραι . . . ἐπὶ τῶν κεφαλῶν . . . oder τὰ ὑποδήματα αὐτῶν?[5]
Θ 3, 21 τὰ σαράβαρα αὐτῶν 3, 94 (27) τὰ σαράβαρα αὐτῶν	3, 21 τιάραι	3, 21 περικνημῖδες

Nach Aufzählung der drei Gewänder steht noch im Aramäischen als vocabulum generale für Kleidung ולבושיהון „und mit ihren Gewändern“, LXX σὺν τῷ ἱματισμῷ αὐτῶν (Θ in Cod. A. καὶ ἐνδύμασιν αὐτῶν). Es liegt der nicht unbegründete Verdacht vor, diese vox generalis sei später zugefügt, um zu erklären, was unter jenen drei fremdartigen Ausdrücken zu verstehen sei.

Auch bei der Uebersetzung der Namen der Zauberer und Zeichendeuter, zumal in Kap. 2, welche sich in einzelne

---

[1] Nach de Lagarde (Ges. Abh. S. 206), Fränkel (Aram. Fremdwörter im Arab. [Leyden 1886] S. 47 f.) aus dem griechischen σαράβαλλα (σαράβαρα ἐσθὴς Περσική, Suid.) herübergenommen, neupersisch šälvâr, Hosen. — Behrmann (a. a. O. S. 22) fasst es als Erweiterung des St. סבל, tragen, zu סרבל; zu talmudisch סרבל s. NhWb. III, 584 f. Nach Andreas liegt ein altes saravära oder sarabära zu Grunde, ursprünglich Kopfschutz, dann Mantel; zu arabisch sirbâl, Mantel, s. Ges. th. II, 969 sq.

[2] Ursprung und Bedeutung sind ungewiss. NhWb. IV, 34: „Kniehosen“. Behrmann (a. a. O. S. 22): substantivirtes Peil von פשט, ausdehnen = Rock.

[3] Vgl. Kranichfeld a. a. O. S. 162.

[4] Assyrisch karballatu; vgl. Oppert, Gram. assyr. p. 108. Im Talmud כרבלתא = Hut (NhWb. II, 394). Nach Behrmann (a. a. O. S. 22) ist das Wort: „Weiterbildung von כבל, binden, zu כרבל, gürten.“ — Vgl. noch כבל Ps. 105, 18; 149, 8 LXX πέδη.

[5] Knabenbauer (l. c. p. 112) nennt unrichtig ἱματισμός als Uebersetzung der LXX.

bestimmt abgegrenzte Klassen nicht unterscheiden lassen [1], braucht der Alexandriner die verschiedensten Benennungen.

חרטמים [2]	אשפים [3]	מכשפים [4]
1, 20 σοφισταί 2, 2. 27 ἐπαοιδοί 2, 10 σοφός	1, 20 φιλόσοφοι 2, 10. 27 μάγοι 5, 7 ἐπαοιδοί	2, 2 φαρμακοί

כשדי	גזרין [5]
2, 10 . . . Χαλδαῖοι	2, 27 γαζαρηνοί.

Von andern Fremdwörtern, von denen manche in jener Zeit, wo der Uebersetzer an seine Arbeit ging, schon ganz in die hebräische und aramäische Sprache übergegangen waren, seien folgende notirt:

פת־בג (so Bär) 1, 5 τράπεζα; 1, 8. 13. 15 δεῖπνον (11, 26 anders gelesen, „parce que le contexte le guidait" [6]).

[1] Ueber die chaldäischen Weisen bei Daniel s. Gesenius, Der Prophet Jesaja II, 355 ff.

[2] Nach Dillmann (Genesis [6. Aufl., Lpz. 1892] S. 412) von חרם, חרט, gegen G. Hoffmann (ZAW. 1883, S. 89) = der Näselnde; arabisch ḫurṭum, Nase.

[3] Assyrisch âšipu, Beschwörer. Delitzsch, Prol. S. 141; Assyr. Handwörterbuch S. 247. Prätorius (LOPh. 1884, S. 197): Wurzel, sab. ושף helfen, beglücken.

[4] Particip Piel von כשף, assyrisch kaššapu, Zauberer. Delitzsch, Prol. S. 46; Assyr. Handwörterbuch S. 360. — Rob. Smith (Journ. of Phil. Lond. Cambr. XIV [1885], 124 f.) weist der Wurzel die Bedeutung „schneiden" zu; danach = „herbs or other drugs shredded into a magic brew".

[5] Particip Plural von גזר (hebr. schneiden, entscheiden), eigentlich Entscheider, dann Wahrsager. Vgl. Journ. of Phil. XIII (1885), 281, n. 1.

[6] Fabre d'Envieu l. c. I, 895. Pusey l. c. p. 598. — Die Trennung im massorethischen Text weist auf eine populäre Herleitung von פת, Brocken, Bissen, hin. Ueber פת s. de Lagarde in GGA. 1890, S. 402. Zur Etymologie s. Gildemeister in ZKM. IV (1842), 213.

פִּתְגָם (so Bär, gew. פִּתְגָם)[1] 3, 16 ἐπιταγή.
פרתמים[2] 1, 3 ἐπίλεκτοι; vgl. Esth. 1, 3. 6. 9 ἔνδοξοι.
דת[3] 7, 25 νόμος; vgl. 2, 9. 13.
נבזבה[4] 2, 6 δόμα.
זן[5] 3, 5 γένος; 3, 7. 10. 15 ἦχος.
רז[6] 2, 18 ff. μυστήριον.

אפדנו[7] אהלי 11, 45 αὐτοῦ τὴν σκηνήν, gelesen אהלו? Es findet sich ausserdem in LXX der Zusatz τότε. Las etwa fälschlich oder verwechselte der Uebersetzer aramäisch באדין, welches er 2, 15. 17. 19 mit τότε wiedergiebt?

ארגון[8] (vgl. hebräisch ארגמן Iud. 8, 26) 5, 7 πορφύρα.

---

de Lagarde, Ges. Abh. S. 73 = Deputat. G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Acten pers. Märt. (Lpz. 1880) S. 282 = Zugekochtes, Zuspeise. — Vgl. ποτίβαζις, Deinon (c. 340 n. Chr.) bei Athen. Deipnosoph. XI, c. 110 (ed. Meineke. Lpz. 1858).

[1] Altpersisch patighama, Zuschrift, Befehl. Gildemeister in ZKM. IV, 214. de Lagarde, Armen. Stud. § 1825. Meyer a. a. O. S. 22 f. Incorrect Behrmann (a. a. O. S. 21): pratigama.

[2] Zend fratĕma, Sanskrit prathama (= πρῶτος), die Vornehmen, Edeln. S. Spiegel, Die altpers. Keilinschr. (2. Aufl., Lpz. 1881) S. 232. de Lagarde a. a. O. § 2289.

[3] Nach K. § 64, 3 als Fremdwort zweifelhaft; s. jedoch de Lagarde, Ges. Abh. S. 36 f.; Agath. S. 156 ff. Delitzsch, Proleg. S. 12. Andreas: „Alt-mitteliran. dāt, altpersisch dātam, Gesetz."

[4] Nach Andreas entspricht der erste Bestandtheil des Wortes sicher dem mitteliranischen nibhēž, nibhāž (vgl. altpersisch bāži), Tribut. Die Bedeutung des angefügten ב oder בי ist aber noch nicht erklärt. Vgl. noch Haug in Ewalds Jahrb. 1858, S. 160.

[5] „Mitteliranisch zan, altpersisch zana" (Andreas) = Art. Vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. (Lpz. 1880) § 146. J. Halévy, Mélanges de critique et d'histoire (Par. 1883) p. 207.

[6] „Pählv. rāž, neup. rās" (Andreas) = Geheimniss.

[7] Persisch appadan, Palast. Vgl. C. Bezold, Achämeniden-Inschriften (Assyr. Bibl. II. Lpz. 1882) S. 44. Spiegel a. a. O. S. 128. Schultze (ZDMG. XXXIX [1885], S. 48 f.), der aber LXX mit Θ verwechselt, wenn er erstere das Wort mit ἐφαδανῷ umschreiben lässt. Fränkel a. a. O. S. 27. de Lagarde, Mitth. I, 224.

[8] Assyrisch argamannu, Sanskrit rāgavan, Purpur. Haupt in ZA. 1887, S. 267. Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch S. 129. Lewy (a. a. O. S. 49) nach Benary von rāga, rothe Farbe. Nöldeke (GGA. 1884, S. 1022): „Eher persisch als assyrisch."

בירה 8, 2 πόλις. Das Wort ist ein Lehnwort aus dem Assyrischen[1]; es wurde jedoch im Hebräischen so wenig wie das ebendaher entlehnte היכל[2] 1, 4 οἶκος als Fremdwort gefühlt.

Andere hierher gehörige Fremdwörter, die in den hebräischen oder aramäischen Sprachschatz Aufnahme gefunden haben, wie הדם[3] 2, 5; 3, 96 (29), אזדא 2, 5. 8 sind bereits früher besprochen worden. Es gilt von der Uebertragung aller dieser fremdsprachlichen Elemente dasselbe, was Siegfried[4] in betreff der Schriftauslegung Philos betont: „dass wir nicht die Anforderungen der modernen Etymologie und Philologie an die LXX stellen dürfen, die Worterklärungen vielmehr auf eine Stufe mit den in den Midraschim und im Alten Testament selbst vorhandenen zu bringen haben".

§ 14. Uebersetzung der Weissagung 9, 24—27.

„Scio de hac quaestione ab eruditissimis viris varie disputatum et unumquemque pro captu ingenii sui dixisse quod senserat."[5] Diese Worte des hl. Hieronymus, mit denen er neun verschiedene Berechnungen der danielischen Jahrwochen einführt, gelten erst recht heutzutage, wo die Zahl der wissenschaftlichen Lösungsversuche, in denen eine Fülle von Gelehrsamkeit und Scharfsinn aufgeboten ist, um über diese Weissagung ins klare zu kommen, ausserordentlich angeschwollen ist. Ein Blick in die zahlreichen Commentare zum Buche Daniel bezw. Monographien über die Weissagung belehrt uns, dass wir uns in

---

[1] Assyrisch bîrtu, Burg, feste Stadt. Delitzsch a. a. O. S. 185.

[2] Assyrisch êkallu, prächtiges Gebäude, Palast. Delitzsch a. a. O. S. 48. K. § 64, 1. — Für die Ableitung von יכל, umfassen, sprechen sich aus G. Hoffmann (Phöniz. Inschr. S. 25), Nöldeke (Mandäische Gramm. [Halle 1875] S. 135); s. aber de Lagarde (Uebersicht S. 121): „Nicht zu יָכֹל, da dieser Satz הוֹכָל geliefert hätte, sondern zu einem Stamm, dessen erster Consonant wirklich ein י war."

[3] Persisch ändâm, avest. hañdâma, Glied. S. Fleischer in TW. I, (194.) 423.

[4] Philo von Alex. als Ausleger des A. T. (Jena 1875) S. 143.

[5] Hier., Comm. in Dan. 9, 24 (M. XXV, 542).

einem wahren Labyrinth der verschiedensten Meinungen befinden. Wahres und Falsches findet sich bunt durcheinander gemischt, kein Ausleger stimmt völlig mit dem andern überein. Geradezu unübersehbar ist die Literatur [1] zu diesem vaticinium, für dessen Erklärung Fraidl bis zu Dionys dem Kartäuser (gest. 1471) 107 verschiedene Interpretationen registrirt. Da scheint es nicht überflüssig, das älteste Denkmal einer Auslegung unserer Weissagung, den ersten Versuch einer Erklärung derselben, einer genauern Prüfung zu unterziehen. Die alexandrinische Uebersetzung wird uns ein schlagendes Beispiel von der Willkürlichkeit der Auslegungsmethode liefern, mit der schon in der ältesten Zeit unsere Prophetie behandelt wurde. So gewiss die Version des Alexandriners fehlerhaft ist, so verdient sie doch eine selbständige Durchforschung und Klarlegung aller äussern und innern Beziehungen, weil sie, wenn sie auch den massorethischen Text nicht corrigiren sollte, doch zum Theil ihn bestätigt, andererseits weil sie uns Aufschluss gibt über die Auffassung der Weissagung in der Zeit des 2. vorchristlichen Jahrhunderts. — Der Gang der Untersuchung wird am besten der sein, dass wir zuerst das Verhältniss der Uebersetzung zum massorethischen Text und dann die sachliche Erklärung oder Exegese des Alexandriners klarzulegen versuchen.

V. 24:

שׁב״ . . . נחתך על־עמך ועל־ עיר קדשך לְכַלֵּא הפשע ולחתם חטאות ולכפר עון ולהביא צדק	ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιὼν συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν

[1] S. die Uebersicht bei Zöckler a. a. O. S. 188 ff. van Lennep l. c. p. 99 ff. Mit der Uebersetzung von 9, 24—27 beschäftigen sich im besondern J. D. Michaelis, Orient. Bibl. IV, 28 (vgl. VI, 74 ff.). Hävernick, Dan. S. 386 ff. Hengstenberg, Beiträge I, 197 ff. C. Wieseler, Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen d. Proph. Dan. (Gött. 1839) S. 624 ff. Pusey, Dan. p. 624 ff. Fraidl a. a. O. S. 4 ff. R. Wolff, Die siebzig Wochen Dan. S. 17 ff. C. H. Cornill, Die siebzig Jahrwochen Dan. van Lennep, De zeventig jaarweken. Fabre d'Envieu l. c. II, 1164 ff. Behrmann, Dan. S. xxxiv ff.

עלמים ולחתם חזון ונביא ולמשח קדש קדשים:	καὶ τὴν ἀδικίαν (S) σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὅραμα καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὅραμα (S) καὶ προφήτην καὶ εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων [1].

נֶחְתַּךְ hat, wie die Verba des Schneidens überhaupt (vgl. גזר, קטע, חרץ, כרת), in übertragenem Sinn die Bedeutung entscheiden, bestimmen [2]; LXX richtig ἐκρίθησαν, andere (nach Θ συνετμήθησαν, V abbreviatae sunt) übersetzen: sind abgeschnitten [3]. — Das zu Daniel gesprochene Wort „deine heilige Stadt" erschien dem Alexandriner anstössig, deshalb hat er frei übertragen ἐπὶ τὴν πόλιν Σ. [4] — Alle Uebersetzer (LXX Θ A P V) lesen לְכַלֵּא = לְכַלֵּה für לְכַלּוֹת [5]. Im nachbiblischen Hebräisch gehen die Verba ל״א fast durchweg in die Bildung der Verba ל״ה über; vgl. 11, 44 חמא statt חמה [6]. Andere vocalisiren לִכְלֹא, d. i. Infinitiv Kal = zurückhalten, verschliessen [7]. Empfohlen wird die Vocalisation der LXX durch das parallele folgende Glied Q. לְהָתֵם, Kt. לַחְתֹּם: LXX τὴν ἀδικίαν σπανίσαι = die Ungerechtigkeit selten, rar machen, entspricht mehr dem Q. [8] = die Sünde vollenden, ihr ein Ende machen (vgl. Num. 25, 11. Ez. 22, 15. Dan. 8, 23), als dem Kt. = die Sünde versiegeln

---

[1] Zum Text überhaupt erinnere ich an die Bemerkung von Hahn (p. 65): „Magna est commatum 25—27 qualia nunc leguntur in Cod. Chis. et Syr. perturbatio et confusio, ita ut neque verbis hebraicis respondeant neque omnino contineant sensum." Mit Löhr (ZAW. 1895, S. 98) corrigire ich nach S τὴν ἀδικίαν — τὸ ὅραμα.

[2] S. Uppenkamp, Der Begriff der Scheidung in semit. und indogerm. Sprachen (Düsseldorf 1891) S. 37. Vgl. Ges. th. p. 278. 525.

[3] Theodoret (In Dan. [M. LXXXI. 1469]) verbindet beide Uebersetzungen: συνετμήθησαν ἀντὶ τοῦ ἐδοκιμάσθησαν καὶ ἐκρίθησαν.

[4] Σιών ist ebenfalls V. 19 erklärend zugefügt.

[5] Kamphausen (l. c. p. 36) emendirt geradezu = לכלות הפשע.

[6] GesK. § 75, n. 22. König, Lehrgeb. I, § 41, 1 f. (S. 357).

[7] Die Gründe für und wider s. bei van Lennep l. c. p. 11 ff.

[8] Wolf (a. a. O.), der S. 15 den Uebersetzer dem Q. folgen lässt, führt ihn S. 26. 38 für Kt., für das ihn auch Behrmann (a. a. O. S. xxxiv) citirt, an.

(Θ σφραγίσαι)[1], was nach den Parallelen Deut. 32, 34. Job 14, 17. Os. 13, 12 so viel heisst als: die Sünde sorgfältig aufheben, damit bei der Bestrafung auch nicht eine übersehen werde[2]. Mit Q. stimmen A Σ P V überein. Ebenso ist Q. חַטָּאת S V „um des genauern Parallelismus willen geboten" (Behrmann). Cod. Chis., Θ, P lesen den Plur. = Kt. — ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας ist wohl freie Uebersetzung von לכפר oder vielleicht, wie van Lennep[3] anzunehmen scheint, zweite Uebersetzung von לחתם = למחת; vgl. Ps. 51, 3. 11. Is. 44, 22. 3 Makk. 2, 19. — Der Zusatz καὶ διανοηθῆναι τὸ ὅραμα ist entweder eine spätere Interpretation des folgenden συντελεσθῆναι τὸ ὅραμα, oder eine zweite Uebersetzung der Schlussworte von V. 23 הבן במראה — δοθῆναι δικαιοσύνην freie Uebersetzung. — καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὅραμα = לְהָתֵם, wie A P V; nur Θ σφραγίσαι = לַחְתֹּם. Der Sinn wird nicht geändert. — καὶ προφήτην fehlt in LXX[4]. — εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων = לִמְשֹׁחַ; in ἅγιον ἁγίων erblickte der Alexandriner wohl wie P V eine Person, „da man εὐφρᾶναι doch nicht gut auf eine Sache bezieht"[5]. Hengstenberg[6], Reinke[7] halten die Uebersetzung des Alexandriners als eine durch Ps. 45, 8 veranlasste Auflösung des Tropus, welcher dort in der Salbung des Königs mit Freudenöl liegt. Wenig wahrscheinlich! Das Allerheiligste des Tempels übersetzt LXX sonst mit ἅγιον τῶν ἁγίων oder τὰ ἅγια τῶν ἁγίων[8].

---

[1] Für σπανίσαι wollen Schleusner, Ges. th., Bevan, Behrmann lesen σφραγίσαι (Θ); doch ist ersteres als die schwierigere Lesart beizubehalten. Wenn Eusebius (Dem. evang. VIII, 2 [M. XXII, 600]) als ἑρμηνεία τῶν ἑβδομήκοντα anführt: ἐσφραγίσθη ἡ ἁμαρτία, hat er die Theodotion-Version vor Augen gehabt.

[2] S. Cornill a. a. O. S. 4. Bevan l. c. p. 154.

[3] A. a. O. S. 15.

[4] Gegen S ist der Singular zu setzen. S. Löhr a. a. O. S. 98. H. p. 65. Ueber die Confusion der kritischen Zeichen in den Handschriften s. Field l. c. II, 904. H. p. 65. Mit Field ist zu ediren: τὸ ὅραμα ※ καὶ προφήτην /.

[5] Fraidl a. a. O. S. 6.

[6] Christologie d. A. T.s III, 1 (2. Aufl., Berl. 1856), 52.

[7] Messian. Weissagungen IV (Münster 1862), 249. Vgl. v. Lengerke, Dan. S. 440.

[8] Vgl. HRedp. s. v.

V. 25:

ותדע ותשכל מן־מֹצָא דבר להשיב ולבנות ירושלם עד־משיח נגיד שבעים שבעה ושבעים ששים ושנים תשוב ונבנתה רחוב וחרוץ ובצוק העתים:

Καὶ γνώσῃ καὶ διανοηθήσῃ (καὶ εὐφρανθήσῃ s. εὐφρονήσῃ?) καὶ εὑρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι, καὶ οἰκοδομήσεις Ἰερουσαλὴμ πόλιν Κυρίῳ καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξήκοντα δύο (καὶ) πάλιν ἐπιστρέψει, καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μῆκος καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν [1].

Καὶ εὑρήσεις weist hin auf וְתִמְצָא, Schl. נֶאֱמַר? Doch vielleicht vocalisirte er מִן־מְצא (Inf.) und gab die Construction in einer gefälligen griechischen Form. — προστάγματα ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις = דבר לְהָשִׁיב וְתִבְנֶה. Aehnlich Θ [2], P Copt. Memph., während It. V. Copt. Sahid. השיב adverbiell fassen, in welcher Bedeutung sonst nur das Kal vorkommt. Ansprechend ist Bevans Emendation: לְהשִׁיב וְלִבְנוֹת „to people and to build“, wie er auch das entsprechende תשוב ונבנתה corrigiren will in תֵּשֵׁב וְנִבְנְתָה — πόλιν = ער, עיר statt עד. — משיח נגיד umschrieb er durch κύριος; unnöthigerweise will Grätz lesen עיר ליהוה. — Die Textänderung in der Wochenzahl ist höchst merkwürdig. Man könnte versucht sein anzunehmen, die Zahlen seien in den griechischen Handschriften von Abschreibern, welche den Bibeltext der Erklärung dieses und jenes Kirchenvaters accommodirten, willkürlich geändert worden [3]. Jedoch legten die Väter der Exegese dieser Stelle die Ueber-

---

[1] Zum Text vgl. H. p. 67 sq. Ti. p. 607 sq. Bludau l. c. p. 59 sq. In der griechischen Textgestalt sind unverkennbar in V. 26. 27 verschiedene Deutungen des hebräischen Textes ineinander geschoben. — εὐφρανθήσῃ ist entweder Variante zu εὐφρᾶναι (V. 24) oder εὐφρονήσῃ, wie nach Tertullian (Adv. Iud. c. 8: „et scies et perspicies et intelleges“) zu lesen sein wird, zweite Uebersetzung von תשכל.

[2] Σ, den Wolf (a. a. O. S. 26) nennt, fehlt bei Field.

[3] Vgl. für Tertullian Fraidl a. a. O. S. 35, Anm. 7.

setzung Theodotions zu Grunde, nur Tertullian citirt einige Worte der LXX[1]. Angenommen auch, dass der jetzige griechische Text der ursprüngliche ist, bleibt es fraglich, ob der Vertent selbst nach den Anschauungen seiner Zeit die Zahlen änderte, oder ob er bereits die Ausdeutung auf seine Zeit in den Grundtext hineingelegt vorfand. Während die Zahlen des massorethischen Textes sind: 7 Jahrwochen und 62 Jahrwochen, hat die LXX die Zahlen 77 und 62, welche einem Texte entsprechen: שִׁבְעָה וְשִׁבְעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם. Danach hätte der Uebersetzer das erste שָׁבֻעִים des massorethischen Textes übergangen und das zweite שִׁבְעִים statt שָׁבֻעִים vocalisirt[2]. — Im folgenden καὶ πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομηθήσεται scheint ἐπιστρέψει aus Θ interpolirt zu sein; שׁוּב wird wohl öfters durch πάλιν in LXX wiedergegeben[3], nirgends aber lesen wir sonst πάλιν ἐπιστρέφειν, wenigstens liegt eine Doppelübersetzung vor. — רְחוֹב וְחָרוּץ wird von den Exegeten in der verschiedensten Weise übersetzt. Schon die Vielfältigkeit der Deutungen zeigt, dass hier kein sicherer Boden ist. LXX εἰς πλάτος καὶ μῆκος = רֹחַב וְאֹרֶךְ; entweder las der Uebersetzer anders, oder er wollte, die Bedeutung der Worte errathend, ausdrücken, dass die völlige Wiederherstellung der Stadt damit gemeint sei. Grätz רחוב וְחִיץ, Bevan, v. Gall רחוב וְחוּץ (Jer. 5, 1). — Die Phrase בצוק העתים ist ohne Analogie, man würde eher erwarten „in den Zeiten der Drangsal" statt „in der Drangsal der Zeiten" (vgl. 12, 1. Ps. 9, 10). LXX καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν = בקץ; ähnlich P ܠܫܘܠܡܐ ܙܒܢ̈ܐ = usque ad finem temporum, Ar. et terminabuntur tempora. Seltsam ist die An-

[1] Erst recht unmöglich ist es, mit Wolf (a. a. O. S. 28) den Christen die böswillige Fälschung der LXX in den Zahlen dieser Stelle zuzuschreiben; sie hätten den Text geändert, „um die Juden davon zu überzeugen, dass Jesus der Messias sei"!

[2] Aehnlich wollte A. Ebrard (Offenbarung Johann. [Königsberg 1834] S. 74 und Allgem. liter. Anzeiger [Gütersloh 1868] S. 267) lesen, indem er V. 25 an die Stelle der sieben Wochen des massorethischen Textes mit einem Gewaltstreich 77 einsetzte.

[3] S. HRedp. s. v. πάλιν.

nahme von Fraidl[1], dem LXX-Uebersetzer habe eine Wurzel בצק vorgeschwebt, und er habe dieser die Bedeutung des בצע, abschneiden, beendigen, gegeben! Die Lesart der LXX, welche v. Gall[2] acceptirt, ist nicht übel. Θ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί[3] las wohl ובצוק, Infinitiv von צוק = יצק, giessen: „als uitgegoten worden de tijden"[4].

V. 26:

ואחרי הַשָּׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם יכרת משיח ואין לו והעיר והקדש ישחית עם נגיד הבא וקצו בשטף ועד קץ מלחמה נחרצת שממות:	Καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς καὶ ξβ' ἔτη (Cod. Chis. min. recte ἐτῶν) ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται, καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον (μετὰ τοῦ χριστοῦ) καὶ ἥξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς καὶ ἕως (S) καιροῦ συντελείας (ἀπὸ πολέμου H. p. 67) πολεμηθήσεται καὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις.

Für die 62 Wochen des massorethischen Textes hat der Uebersetzer „77 Zeiten und 62 Jahre". Er muss vocalisirt haben הַשְּׁבְעִים. Zu der Ergänzung von ἑπτά scheint ihn der Artikel verleitet zu haben, welcher ihn an die vorhergegangene Zahl erinnerte; so bringt er wie in V. 25 die Zahlen 77 + 62 = 139 heraus und bezieht sie auf Jahre. Auch von den übrigen Uebersetzungen bieten einzelne hier wie V. 25 zum Theil verschiedene Zahlen. Zur Veranschaulichung diene folgende Tabelle:

---

[1] A. a. O. S. 17.

[2] A. a. O. S. 89, Anm. 1.

[3] Vgl. Tert. (Adv. Iud. c. 8): innovabuntur; ebenso It. Sab. = ἐγκαινωθήσονται. Ital. (in Cod. Weingart. ed. Ranke): et exinanientur tempora. — Nach Fraidl (a. a. O. S. 25) hat Θ eine Form von בקק, nach Wolf (a. a. O. S. 29) gar ריק gelesen.

[4] van Lennep l. c. p. 38.

	M. T. ΘPV	LXX	A	Σ	It. Sabatier	It. Ranke	Copt. Sahid.	Copt. Memph.	Ar.
V. 25	7+62	77+62			7½+62½[2]	7+72	70+62	=T.M.	
V. 26	62	77+62[1]	7+62	7+62		72		72	7+62

Es erhellt hieraus, dass die Uebersetzer über das Verhältniss der 7 und 62 Wochen in V. 25 und 26 im Zweifel gewesen sind. Diese Schwierigkeit hat die Uebersetzer, vielleicht auch die Correctoren der Handschriften dazu bewogen, Aenderungen zu machen, welche eine so völlige Verwirrung hervorgerufen haben. — Das bekannte Wort מָשִׁיחַ gibt der Alexandriner wie Theodotion durch das abstracte „Salbung", χρίσμα, eine Bedeutung, welche dem hebräischen Worte nie zukommt. Fasste er das defectiv geschriebene משח als Verbalnomen von מְשֹׁחַ oder als eine sonst nicht vorkommende Segolatform מֶשַׁח auf?[3] Er hat wohl das ihm bekannte Wort nach seinem vermeintlichen Sinne zu deuten versucht. — Eine crux interpretum für den Exegeten sind die Worte ואין לו. Unhaltbar sind die mannigfachen Deutungen, welche die Ausleger seit der patristischen Zeit bis auf unsere Tage der Stelle gegeben haben. Scharfsinnig restituirt Fell[4] den massorethischen Text: וְאֵין אָוֶן לוֹ, d. i. „er ist ohne Verschuldung". Der Uebersetzer von καὶ οὐκ ἔσται fand den Text schon verstümmelt vor; nach אין konnte leicht און ausfallen. — βασιλεία ἐθνῶν ist wohl Umschreibung von עם נגיד, „Volk eines Fürsten", also nicht bloss „Verlegenheitsauskunft"[5]; μετὰ τοῦ

[1] Was die Bemerkung Wolfs (a. a. O. S. 23): „Auch Julius Hilarianus hat hebdomades septem, Prosper hebdomades septem et hebdomades LXII", zur Erklärung der Zahlen bei der LXX nützen soll, ist mir unverständlich geblieben. Uebrigens spricht Julius Hilar. nach Theodotion von 7 Wochen und 62 Wochen (s. Fraidl a. a. O. S. 75 ff.); nur das ist richtig, dass er in De mundi durat. c. 11 den Text Theodotions bis hebdomades septem V. 25 (M. XIII, 1102) citirt. Prosper führt bloss die Bemerkung aus dem Chronicon des Eusebius in seinem Chronicon (M. LI. 549) wörtlich an.

[2] Der Uebersetzer rechnete die eine Woche in V. 27 dazu.

[3] S. Fell in TTQ. 1892, S. 387. [4] TTQ. 1892, S. 357 ff.

[5] v. Gall a. a. O. S. 89, Anm. 1.

χριστοῦ[1], eine zweite Uebersetzung von נגיד (עַם) עִם (vgl. Θ, P, V), ist später eingeschoben. — הבא ist nicht mit βασιλεία ἐθνῶν, wie Fraidl[2], Fabre d'Envieu[3] wollen, übersetzt, sondern mit ἥξει (ἡ συντέλεια αὐτοῦ) = ובא קצו oder ויבא(וקצו) = ויבוא. Behrmann[4] nennt den Text, den LXX wiedergibt, „nicht gerade unbrauchbar", und v. Gall[5] will geradezu nach ihm den massorethischen Text etwas voreilig ändern in וּבָא הַקֵּץ. — μετ' ὀργῆς = in der Sturmfluth (M. T.) ist „sachlich richtig und gut"[6]. שֶׁטֶף wird auch sonst (vgl. Ps. 32, 6. Is. 10, 22. Nah. 1, 8. Prov. 27, 4) von der Hochfluth des göttlichen Zorngerichtes gebraucht; deshalb liegt kein Grund vor, mit Grätz, Behrmann, van Lennep für LXX בקצף zu supponiren. — καιροῦ ist vom Uebersetzer zur Verdeutlichung des ἕως συντελείας[7] zugesetzt, oder las er wie 11, 35; 12, 9 עד-עת קץ? vgl. 8, 17; 11, 40. — καὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις = M. T. נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת; ersteres Wort ist wohl besser als Particip. Plur. zu lesen נֶחֱרָצֹת = beschlossene Verödung. Der Uebersetzer nahm חרץ in der Bedeutung von כרת (Nif.), vernichtet, ausgerottet werden (27 ἀποσταθήσεται); van Lennep[8]: „. . . kende aan חרץ de beteekenis toe van „wegnemen", afgeleid uit die van: „afsnijden". Nicht nöthig! Jedoch ist mit van Lennep für LXX zu supponiren נחרצו, der Singular ist freie Uebersetzung. Erst recht ohne Grund ist Wolfs[9] Vermuthung, der Uebersetzer habe gelesen: והרסת.

V. 27:

והגביר ברית לרבים שבוע אחד וחצי השבוע ישבית זבח ומנחה	(καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλοὺς[10]) ἐν τῷ κατισχῦσαι τὴν

---

[1] Der Obelus steht richtiger in S vor μετά; in Cod. Chis. fehlen die Zeichen.

[2] A. a. O. S. 6. [3] L. c. II, 1166. [4] Dan. S. XXXV.

[5] A. a. O. S. 90, Anm. 6.

[6] Cornill a. a. O. S. 5.

[7] Zu ἀπὸ πολέμου s. Bludau l. c. p. 60.

[8] A. a. O. S. 62. [9] A. a. O. S. 25.

[10] Die eingeklammerten Worte bieten eine zweite Uebersetzung; vgl. Bludau l. c. p. 60.

ועל כנף שקוצים משומם ועד־כלה ונחרצה תתך על־שומם:	διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας· καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας, καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

Die Anfangsworte von V. 27 in LXX führen auf: בְּהַגְבֵּר בְּרִית לְרַבִּים שָׁבֻעִים, wobei אחד des massorethischen Textes ganz übergangen ist. Ebenso hat der Uebersetzer statt des folgenden וחצי gelesen oder verlesen וּבְקֵץ oder וּבַקֵּץ (Segaar, Wieseler וקצי), nicht bloss das Wort in der Bedeutung von קץ [1] genommen. — Statt יַשְׁבִּית vocalisirte er יִשָּׁבֵת, oder יִשָּׁבֵת = ἀρθήσεται [2], wie Θ in Cod. B. (in Cod. A. καταπαύσει), A Σ παύσεται, V „deficiet". — ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή = M. T. זבח ומנחה, d. i. „blutige und unblutige Opfer" für alle Arten der Opfer; vgl. 1 Kön. 2, 29. Ps. 40, 7. Die Mincha begriff Speise- und Trankopfer in sich, deshalb specialisirte der Uebersetzer [3]; vgl. 2, 46. Es ist daher nicht nöthig, mit Wolf [4] anzunehmen, er habe geradezu נסיך gelesen; auch Lev. 2, 1; 6, 7 wird מנחה von unblutigen Speise- und Trankopfern gebraucht. — Sehr schwierig ist das zweite Hemistich des massorethischen Textes, wovon ich bekenne, eine recht befriedigende Erklärung weder irgendwo gefunden zu haben, noch selbst geben zu können. Ich stimme deshalb Cornill zu: „Hinsichtlich der verzweifelten Schlussworte des V. 27 . . . halte ich mich an die älteste exegetische Tradition, wie sie durch die LXX und die authentische Tradition in 1 Makk. 1, 54; 6, 7 bezeugt ist." [5] LXX Θ: ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων. Nach

[1] Fraidl a. a. O. S. 7.

[2] Auch Bevan (l. c. p. 160), v. Gall (a. a. O. S. 91, Anm. 2) wollen יִשָּׁבֵת lesen.

[3] Vgl. 1 Makk. 1, 45 im Edict des Antiochus: καὶ κωλῦσαι ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίας καὶ σπονδὴν ἐκ τοῦ ἁγιάσματος. [4] A. a. O. S. 81.

[5] A. a. O. S. 6. S. die Commentare zu dieser Stelle, bei van Lennep l. c. p. 74 ff. „Die Ausleger", bemerkt drastisch Hitzig (Dan. S. 168), „sind hier mit allerhand שקוצים in die Wochen gekommen."

Meinhold[1], v. Gall[2] lasen LXX Θ הקדש, nach Bevan[3], van Lennep[4], Kuenen[5] על־כנו statt על־כנף, während Grätz[6] den Ausdruck des massorethischen Textes als neuhebräische (!) Präposition fasst, gebildet nach Analogie von על־גפי (Prov. 9, 3) und המקדש oder המזבח (vgl. 1 Makk. 1, 54) ergänzt. Jedoch hatte der Uebersetzer wohl כנף, eigentlich Flügel, in übertragener Bedeutung „das Aeusserste einer Sache, Zipfel, Zinne", vor sich und bezog es auf den Tempel[7]; er vocalisirte עַל־כַּנָּהּ statt כְּנַף. Die Worte שקוצים משומם gibt er frei wieder mit βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων Θ. Es ist wohl wie 11, 31 zu lesen: שקוץ משמם; die Verschreibung ist durch dittographirtes מ leicht erklärlich. שמם 12, 11 ist wahrscheinlich = משמם Part. Poel ohne מ[8]. Als Part. Kal ist es unwahrscheinlich, weil es unsicher ist, ob שמם transitive Bedeutung hat[9]. Danach ergeben sich für den hebräischen

---

[1] Dan. S. 319. [2] A. a. O. S. 91, Anm. 3. [3] Dan. p. 60.
[4] L. c. p. 85. [5] Einl. II, 454. [6] A. a. O. S. 404.

[7] Vgl. Matth. 24, 15. Marc. 13, 14. Zur Bedeutung von כנף s. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch. Siegfried-Stade, Hebr. Wörterbuch (Lpz. 1893) s. v. TW. I, 371 f. Vgl. van Lennep l. c. p. 85 ff.

[8] König, Lehrgeb. I, § 34, 4. B. Stade, Lehrb. d. hebr. Gramm. I (Lpz. 1879), § 233. — P. Ruben (Critical Remarks upon some passages of the O. T. [Lond. 1896] p. 11) corrigirt unnöthigerweise nach LXX שקוץ השממה. S. noch zu שמם Ges. th. p. 1436. Pusey l. c. p. 186.

[9] Löw (Ben Chananjah III [1860], 1222) sucht das Wort in höchst gekünstelter Weise zu deuten als Abkürzung von (מ(חר) (מ(ארץ) (ש(מו. E. Nestle (ZAW. 1884, S. 248) sieht in (ה)שמם שקוץ eine satirische Umbildung von בעל שָׁמַיִם, d. i. Zeus, welcher unter diesem Namen in phönizischen und palmyrenischen Inschriften und bei Philo Byblios vorkommt, wie auch die syrische Bibel 2 Makk. 6, 2 den olympischen Zeus so nennt. Vgl. Marg. S. 42. G. Hoffmann (Phöniz. Inschr. S. 29) sieht diese Anspielung nur in שמם und bezieht שקוץ auf den Altar. So ansprechend auch Nestles Hypothese ist, lässt sie doch die verschiedenen Formen, in denen die Formel vorkommt, unerklärt; übrigens kann nach Meinung jener, welche die Weissagung in Antiochus erfüllt sein lassen, nur an den Altar (vgl. 1 Makk. 1, 54. 59; 6, 7) gedacht sein, nicht an den „Herrn des Himmels". Vgl. van Lennep l. c. p. 84 f. Kuenen, Einl. II, 439. J. Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch. (Berl. 1894) S. 204, Anm. 1. Es liegt deshalb kein Grund vor, zu Nestles Hypothese die

Ausdruck folgende Uebersetzungen: 9, 27 βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων — Θ it. 11, 31 βδέλυγμα ἐρημώσεως — Θ βδέλυγμα ἠφανισμένον. 12, 11 τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως — Θ βδέλυγμα ἐρημώσεως. Nicht unpassend bemerkt Fabre d'Envieu [1] zur LXX-Uebersetzung ἐρήμωσις: „Le sens passif: il s'agit bien d'une désolation, d'un objet désolé et non pas d'un désolateur." Die Copula ו vor עד wird von LXX P ausgelassen. — καὶ συντέλεια δοθήσεται = תִּנָּתֵךְ statt תִּתַּךְ [2]. Nach Fabre d'Envieu [3] soll קץ ausgefallen sein, aber dieses Wort ist masculinum. Das Femininum חרץ steht neutrisch. Wenn Wolf [4] eine Lesart nach LXX und S και εως συντελειας και σπονδης (sic!) ταξει επι αφανισμῳ (ου, Cod. Chis.) anführt, so hat er die Ausgaben des Textes gar nicht eingesehen. Die Stelle gehört zu Theodotion, und zwar steht sie mit einzelnen Varianten in A B[2] Q.

Ueberblicken wir die Differenzen zwischen dem massorethischen Text und der alexandrinischen Version in dieser Perikope, so bemerken wir bald einen wörtlichen Anschluss an den hebräischen Text, der uns zwingt, manche Abweichungen aus einer andern Lesart zu erklären, bald eine freie Darstellung und Ausdeutung des dem Original beigelegten Sinnes. Beide Arten streng zu scheiden, ist nicht immer möglich. Zunächst fällt uns die grosse Aenderung in den Zeitangaben auf. In dem Urtext ist in sämtlichen vier Versen die Zeit nach Jahreswochen („Siebenden" [Behrmann]) bestimmt, während in der Uebersetzung der Ausdruck Woche nur in V. 24 und 27 beibehalten ist. Bei den übrigen Zahlenangaben lässt der Uebersetzer die nähere Zeitbestimmung fort, in V. 26 erläutert er sie allgemein mit καιροί = Zeiten [5]. Schon Wieseler [6] bemerkt,

Zuflucht zu nehmen. Zur Zeit der Abfassung der LXX und des ersten Makkabäerbuches wusste man wenigstens nichts mehr von dieser Deutung.

[1] L. c. II, 810.

[2] Weniger gut H. p. 68. Grätz a. a. O. S. 405. Ruben l. c. p. 11. תנתך = LXX.

[3] L. c. II, 1085. [4] A. a. O. S. 31.

[5] ἔτη (Cod. Chis. ἐτῶν) ist nur nähere Bestimmung zu καιροί, wohl Glosse.

[6] A. a. O. S. 200, Anm. 2.

dass, wo der Uebersetzer von Wochen spreche, er eigentliche Wochen meine, die übrigen Zahlen aber als Jahreszahlen aufzufassen seien. Eine Bestätigung hierfür finden wir in V. 27 ἐν τῷ κατισχῦσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας. Diese „vielen Wochen“ scheinen nur eine Paraphrase der einen Woche des Grundtextes zu sein, da „eine Woche“ ungenügend gewesen wäre für die Tempelreinigung und Wiederherstellung der Stadt, Facta, welche er in der Uebersetzung supponirte. Ob der Uebersetzer die Zahlen in seinem Texte bereits eingetragen gefunden habe, ist, wie wir bereits oben sahen, nicht leicht auszumachen. Wenn wir aber die Zeitverhältnisse berücksichtigen, in denen er lebte, und die Auslegung, welche gerade in jene hineinspielt, werden wir es als das wahrscheinlichere annehmen müssen, dass er selbst die Zahlen nach den Zeitforderungen construirt und so die Interessen und Empfindungen der Gegenwart in das Schriftwort hineingetragen habe [1]. Er sah wohl in den Zahlen der Jahreswochen nicht chronologisch genaue Angaben, sondern hielt sie für runde Zeitangaben.

Die Verschiedenheit in den Zahlen ist in Wirklichkeit herbeigeführt durch den Zeitpunkt, den er meint erreichen zu müssen, nämlich die makkabäische Zeit. Die Zahlen 7 + 70 + 62 ergeben als Summe 139 Jahre; nach diesem Zeitraum also sollen die in V. 26 und 27 geschilderten Ereignisse sich zutragen. Die Kenntniss objectiver Jahreszahlen der alten Geschichte unserem Vertenten zutrauen, hiesse meines Erachtens moderne Vorstellungen und Zustände in das Alterthum zurücktragen. Geläufig war dem Uebersetzer die seleucidische Aera, nach welcher amtlich gerechnet wurde und die 1 Makk. 1, 10 als ἔτη βασιλείας Ἑλλήνων bezeichnet wird [2]. Mit dem Jahre 312,

[1] Was Fabre d'Envieu (l. c. II, 1167) dagegen bemerkt, trifft nicht zu. Die Bezeichnung 70 Wochen in V. 24 in der Uebersetzung ist sehr wohl zu erklären. S. weiter unten. Seine Angabe 1 + 70 × 62 verstehe ich nicht.

[2] Ideler, Handb. der Chronologie I (Berl. 1825), 444 ff. Schürer, Gesch. I, 26 ff. — Die Seleucidenära wird gewöhnlich vom Herbste

als dem Beginne der Aera Seleucidarum, riss wohl auch für ihn der chronologische Faden absolut ab[1]. Diese 139 Jahre passen nun ganz vortrefflich, wenn der Autor der Uebersetzung unter den in der Prophetie geschilderten Verheerungen die durch Antiochus Epiph. angerichteten Verwüstungen verstand. Die Thronbesteigung des Antiochus fällt nach dem ausdrücklichen Zeugniss von 1 Makk. 1, 10 nach der Aera Seleucid. in das Jahr 137, d. i. in den Hochsommer des Jahres 175 v. Chr.[2] Danach würde in V. 26 und 27 eine Schilderung der Drangsal und Verfolgung jener Zeiten der makkabäischen Kämpfe enthalten sein, der Reinigung und Wiederweihe des Tempels. In seltsamer Weise deutet so der Uebersetzer alles Einzelne auf die Zeiten und Frevel des Antiochus, in ähnlicher Weise, wie die neuern Ausleger unseres Buches es thun. Auch Josephus scheint eine Erfüllung in der Makkabäerzeit (Ant. XII, 7, 6) zu kennen, wenn er auch an andern Stellen der Erfüllung unter Titus das Wort redet (Ant. X, 11, 7. Bell. Iud. IV, 6, 3). Als Vorläufer der modernen Ansicht, der fast alle neuern protestantischen Exegeten huldigen, kann Julius Hilarianus gelten, welcher in seiner Chronologia s. libellus de mundi duratione die Weissagung auf die schwere Drangsal und religiöse Verfolgung unter Antiochus bezieht.

— 1. October — des Jahres 312 v. Chr. datirt (Thronbesteigung des Seleukus I. Nikator). Die Mehrzahl der Kritiker jedoch seit Petavius nimmt an, dass die Seleucidenära des 1. Makkabäerbuches nicht im Herbst, sondern im Frühjahr beginnt. S. Schürer a. a. O. I, 31. — Zöckler, (Apokr. S. 31—35), Wellhausen (Israel. u. jüd. Gesch. S. 208, Anm. 1) lassen die Aera auch im 1. Makkabäerbuch im Herbst 312 anheben, während G. F. Unger (Sitzungsb. d. Münch. Akad. 1895, Heft 2, S. 236 ff.) darzuthun sucht, dass in den Makkabäerbüchern das Frühjahr, näher der 1. Nisan 311, den Anfangstermin bildet.

[1] Bevan (l. c. p. 148): „Until the establishment of the Seleucid era in 312 B. C. the Jews had no fixed era whatsoever.“ Fraidl (a. a. O. S. 8): „Seit dem Ausgange des 4. vorchristlichen Jahrhunderts bis zum 11. nachchristlichen Jahrhundert rechneten die Juden nach dieser Aera.“ — Ueber die Datirung einer neuen Zeitrechnung von Simon an 177 A. S. = 143/142 v. Chr. s. Schürer, Gesch. I, 191 ff.

[2] Cornill a. a. O. S. 11. Schürer, Gesch. I, 129. Hoffmann, Ant. S. 12. 176.

Die Auslegung, welche der alexandrinische Uebersetzer dem Grundtexte gab, wird klarer werden, wenn ich dem Wortlaute der Uebersetzung als Erläuterung eine kurze Paraphrase hinzufüge [1].

V. 24: „Siebzig Wochen sind bestimmt über dein Volk und über die Stadt Sion, um zu vollenden die Sünde, und um zu mindern die Ungerechtigkeit, und um auszulöschen die Missethaten, und zu geben ewige Gerechtigkeit, und zu vollenden das Gesicht (und einen Propheten) und zu erfreuen einen Heiligen der Heiligen."

Dem gegen Schluss des Exils vor Gottes Angesicht liegenden Propheten wird der ganz genau bestimmte göttliche Rathschluss vorgelegt. Alles ist nach göttlichem Plan genau der Zeit nach geordnet: Siebzig Wochen [2] noch dauere das Exil; nach Ablauf derselben sei gebüsst die Sündenschuld, für welche es, wie er in seinem Gebete (9, 4 ff.) bekannte, verhängt ist; vollendet [3], gesühnt seien die Ungerechtigkeiten, Gott werde seine Gnade wieder über Israel walten lassen, das Wohlverhältniss zwischen Gott und den Sündern werde wieder eintreten. Dann werde auch Weissagung und Prophet (d. i. Jeremias) durch die Erfüllung als wahrhaft erwiesen sein [4] und ein „Heiliger der Heiligen" mit Freude darüber erfüllt werden. — Die 6 Infinitive bilden wie im massorethischen Text 2 Reihen zu je 3 Gliedern (negativ — positiv), die Häufung der Wörter

---

[1] Fraidl a. a. O. S. 6 ff. Wieseler a. a. O.

[2] Diese 70 eigentlichen Wochen, mit denen die Prophetie anhebt, berechnet der Uebersetzer vom ersten Jahre des Darius, des Meders, in welchem dem Propheten nach 9, 1 die Wochenprophetie zu theil ward. In dasselbe Jahr setzen auch den Anfangstermin der Weissagung Hippolytus, Julius Hilarianus, Polychronius, Petrus Alphonsi. S. die Tabelle bei Fraidl a. a. O. S. 156 f.

[3] „Sünde vollenden" ist doppelsinnig: = ihr Mass voll machen, oder = sie zu Ende bringen, vertilgen. Letztere Auffassung wird durch die parallelen Verba σπανίζειν, ἀπαλείφειν gefordert.

[4] Nach 9, 22 fehlte Daniel noch das volle Verständniss für die Prophetie des Jeremias. — Gegen Fraidl bemerke ich noch, dass in δικαιοσύνην αἰώνιον noch nicht der Gedanke liegt, der Tempel und sein Cult werde wieder errichtet.

für Sünde soll die Sünde in ihrer Totalität „als eine Pflanze mit mehreren verschiedenen Wurzeln"[1] bezeichnen. Ob Daniel selbst mit ἅγιος ἁγίων gemeint sei oder der Hohepriester, welcher das Volk aus der Gefangenschaft führen sollte, lässt sich nicht ersehen. Die Folgerung, die Wieseler aus dem correspondirenden εὐφρανθήσῃ (V. 25) für Daniel ziehen will, ist nicht ausschlaggebend, da das Wort verdorbene Lesart für σὠφρονήσῃ ist. Doch scheint der Uebersetzer, da 10, 1 statt des dritten Jahres das erste des Cyrus gesetzt ist, immerhin angenommen zu haben, Daniel selbst sei in seine Heimat zurückgekehrt. Aus 1, 21: „Daniel blieb bis zum ersten Jahr des Cyrus"[2], d. i. bis zur Befreiung Israels, wusste er, dass der Prophet das Befreiungsjahr erlebt hat. Verstand der Uebersetzer nach Reinke, Hengstenberg (s. oben) unter ἅγιον ἁγίων das Heiligthum selbst, näher den Brandopferaltar (Ex. 29, 37; 30, 29; 40, 10), dann lag der Grund für das εὐφραίνειν in der Wiederherstellung des öde daliegenden Heiligthums.

V. 25: „Und du wirst erkennen und verstehen und finden, dass den Aufträgen entsprochen wird (Wieseler: dass die Orakel antworten[3]), und du wirst aufbauen Jerusalem die Stadt dem Herrn; — — und nach 77 und 62 (Jahren) wird sie (wiederum) wiederaufgebaut werden nach Breite und Länge, und zwar am Ende der Zeiten."

Die Fortdauer der Sündhaftigkeit des Volkes hielt den Eintritt des Heiles bis jetzt auf. Die Sühne ist nun eingetreten, und Daniel selbst wird es erleben und sehen, wie dem Befehle, der gleich am Anfange des Gebetes ergangen ist, als er um Wegnahme der Sünde und des Elends, wie auch um die Restauration Jerusalems und des Tempels flehte, nachgekommen wird. Προστάγματα bezieht sich in diesem Zusammenhang wohl auf V. 23 (πρόσταγμα παρὰ κυρίου), dessen

[1] Wolf a. a. O. S. 86.

[2] Nöldeke (Aufsätze zur pers. Geschichte S. 22 f.) lässt Cyrus im Spätherbst 539 v. Chr. in Babylon einziehen und im Jahre 538 den Judäern die Rückkehr erlauben.

[3] „sofern die Erfüllung ihrem Inhalte entspricht".

es vorhanden, war es ein nach dem Exil bereitetes, dessen Vernichtung, wie Fraidl[1] richtig bemerkt, nicht ein so grosses in der Uebersetzung besonders hervorzuhebendes Unrecht gewesen wäre. Es dachte der Uebersetzer wohl bei χρίσμα[2] an die legitime Succession der Hohenpriester, die in vorexilischer Zeit wahrscheinlich regelmässig gesalbt wurden, oder an den Opfercult, den Antiochus untersagte, vielleicht auch an beides, so dass der Sinn wäre: das Heiligthum wird gar keine Vertretung haben, weder durch die Person des Hohenpriesters noch durch die Stätte des Tempels[3].

Im Jahre 175 v. Chr.[4] nämlich wurde Onias III., der fromme und strenge Wächter des Gesetzes (2 Makk. 3, 1), der anerkannte Wohlthäter der Stadt und Vertheidiger des Volkes (2 Makk. 4, 2), kurz ein Hoherpriester, der seine Würde nicht nur dem Namen, sondern auch der That nach aufrecht erhielt, seines Amtes entsetzt und dasselbe seinem Bruder Jason — mit hebräischem Namen Jesus — übertragen, der diese höchste Würde Israels durch Bestechung und das Versprechen der Hellenisirung seines Volkes erkauft hatte, „ein Aergerniss, welches bisher unerhört war in der israe-

---

[1] A. a. O. S. 8, Anm. 5.

[2] Zu χρίσμα = χρῖσις, Salbung, vgl. Ex. 29, 7 (40, 13), 1 Joh. 2, 20. 27. S. Cremer, Wörterb. der neutest. Gräcität (8. Aufl., Gotha 1895) S. 843. Ueber die Salbung der Hohenpriester s. P. Schegg, Bibl. Archäologie (Freib. 1887) S. 511. 518. — Auch Eusebius findet in χρίσμα das Ende des Hohenpriesterthums seit Hyrkan bezeichnet. S. Fraidl a. a. O. S. 64.

[3] Wieseler (a. a. O. S. 202) bemerkt, dass die Fassung dieser Worte in der LXX fast ein Commentar dazu sei, warum der Uebersetzer den Schluss von V. 24 nicht von der Salbung eines Allerheiligsten verstanden habe. Jedoch lässt V. 24 nach der LXX eine Deutung auf die Zeit des Antiochus nicht zu. Der Uebersetzer hat den Ausdruck εὐφρᾶναι sicher nicht gesucht, sondern ihn in משׂח gefunden. — Aehnlich wie LXX versteht Julius Hilarianus unter der unctio das Priesterthum oder den Cult (Fraidl a. a. O. S. 77). Vgl. die Uncti in Excerpta Barbari bei A. Schoene, Eusebii Chronic. (Berol. 1875) app. VI, 224.

[4] Vgl. Hoffmann, Ant. S. 82. Nach Willrich (a. a. O. S. 119) im Jahre 173, nach Giesebrecht (GGA. 1895, S. 599) im Jahre 174.

litischen Geschichte“ [1]. Jason wurde bald durch die Umtriebe eines Nebenbuhlers, des jämmerlichen Schurken Menelaus, verdrängt, der ihn bei der Versteigerung des Hohenpriesteramtes um 300 Talente überbot (2 Makk. 4, 24). Letzterer, dessen hebräischen Namen wir aus der Heiligen Schrift nicht einmal kennen [2], war nach 2 Makk. 3, 4; 4, 29 ein Benjaminite, gehörte also auch seinem Blute nach nicht zur Linie der rechtmässigen Hohenpriester [3]. Damit war die gesetzliche Sitte aufs gröbste verletzt. Der rechtmässige Hohepriester Onias wurde im Frühjahr des Jahres 171 auf Betreiben des Hohenpriesters Menelaus ausserhalb des Heiligen Landes bei Antiochien meuchlings aus dem Wege geräumt (2 Makk. 4, 27 ff.). — Kann es uns wunder nehmen, wenn unter solchen Umständen ein frommer Jude das Hohepriesterthum mit Onias für erloschen ansah, und weil Jason, obwohl dem legitimen Geschlecht angehörend, sich entwürdigt hatte διὰ τὴν τοῦ ἀσεβοῦς καὶ οὐκ ἀρχιερέως ὑπερβάλλουσαν ἀναγνείαν (2 Makk. 4, 13), in jenem den letzten wahren Vertreter des hohenpriesterlichen Amtes verehrte? Von Menelaus heisst es sogar 2 Makk. 4, 25, dass er gar nichts des Priesterthums Würdiges an sich hatte, dagegen den Sinn eines grausamen Tyrannen und den Grimm eines wilden Thieres in sich trug. Mit der Verdrängung des Onias beginnt die Schreckenszeit, ist Volk und Heiligthum verwaist. Diesen Gedanken legte der Alexandriner wohl in seine Uebersetzung: ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται.

Dass die βασιλεία ἐθνῶν Stadt und Heiligthum zerstören wird, ist ihm wiederum ein Hinweis auf die Katastrophe unter Antiochus [4]. „Ein Ende wird kommen mit Zorn.“ Wessen

---

[1] Hoffmann, Ant. S. 31.

[2] Josephus (Ant. XII, 5, 1) nennt ihn Onias.

[3] Vgl. 2 Makk. 1, 10, wo von Aristobul besonders hervorgehoben wird, dass er ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους sei. S. die Schilderung der Herrlichkeit des Hohenpriesterthums in Eccli. 45, 7 ff., wo immer wieder betont wird, dass es nur an der Familie Aarons hafte.

[4] 1 Makk. 2, 7 . . . τὸ σύντριμμα τῆς πόλεως τῆς ἁγίας. 12 τὰ ἅγια ἡμῶν καὶ ἡ καλλονὴ ἡμῶν καὶ ἡ δόξα ἡμῶν ἠρημώθη . . . 3, 45 καὶ Ἱερ. ἦν ἀοίκητος ὡς ἔρημος. — Nach Wolf (a. a. O. S. 48) soll der Uebersetzer als Subject den

„Ende" gemeint ist, lässt sich nicht mit Sicherheit aus der Uebersetzung erkennen. Nach Grätz, Fraidl soll damit das Ende des gesalbten Hohenpriesters als ein göttliches Strafgericht (μετ' ὀργῆς) gedeutet sein. Jedoch ist von Onias direct in der Prophetie nicht die Rede, und nur χρίσμα enthält eine immerhin entfernte Anspielung auf das Hohepriesterthum. Ueberdies konnte das Ende des Onias, der Mord des Hohenpriesters, der von Antiochus selber ernst beklagt und durch Hinrichtung des Mörders gesühnt wurde (2 Makk. 4, 36 ff.), als blosser Privatact nicht von so eminenter Bedeutung sein, dass in ihm ein göttliches Strafgericht gesehen werden konnte [1]. Van Lennep [2] bemerkt deshalb in Beziehung hierauf: „Dan kwam in die verklaring de bijvoeging μετ' ὀργῆς zeer weinig te pas." Eher schon liesse sich das αὐτοῦ mittelst einer constructio ad sensum auf die βασιλεία ἐθνῶν beziehen, gleich als ob βασιλεία für βασιλεύς stände, so dass der Sinn wäre: das Ende des heidnischen Königs wird durch ein göttliches Strafgericht herbeigeführt werden, die Fluth des göttlichen Zorngerichtes wird ihn hinwegspülen. Ich sehe nicht ein, weshalb man nicht, wie Fraidl meint, eine solche Construction unserem Uebersetzer soll zumuthen dürfen. Gerade weil er sich nicht ängstlich an den Wortlaut des Textes hielt, ist sie bei ihm um so eher zu erwarten. Die Deutung scheint natürlich zu sein bei einem Juden, der vielleicht die Ereignisse jener Jahre miterlebt und die Kämpfe und Personen in seinem Geiste gegenwärtig hatte. Wird doch bereits 8, 25 dem Antiochus

---

Messias fassen, welcher zur Strafe für seine Verwerfung das Gericht über sein abtrünniges Volk durch einen auswärtigen Feind herbeiführt. Ein solcher directer Gedanke an den Messias ist der Uebersetzung fremd.

[1] Der 2 Makk. 4, 34 gebrauchte Ausdruck παρέκλεισεν scheint nicht einmal auf einen gewaltsamen Tod des Onias hinzudeuten, wenigstens ist er in der Bedeutung „tödten" bis jetzt mit keiner andern Stelle belegt. Josephus (Ant. XII, 5, 1) berichtet einfach, dass nach dem Tode des Onias sein Bruder Jesus die hohepriesterliche Würde erhalten habe. Jedoch verkürzt hier Josephus und verschiebt den Gang der Ereignisse. — Ueber andere Auffassungen s. Willrich a. a. O. S. 81. Wellhausen in GGA. 1895, S. 951 ff.

[2] L. c. p. 60.

der Untergang „durch das sichtbare Walten der göttlichen Nemesis“ [1] angekündigt, wie auch 11, 45 ἥξει ὥρα τῆς συντελείας αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔσται βοηθῶν αὐτῷ auf sein Ende hinweist [2]. Der Sinn würde demnach sein: Weil jener Fürst mit seinen Heerhaufen Stadt und Tempel schändet, trifft ihn der göttliche Rachestrahl. — Jedoch scheint es eine unnatürliche Gedankenentwicklung zu sein, wenn hier bereits vom Untergange des Antiochus die Rede wäre, und dann erst V. 27 gesagt wäre, was er thun würde. Am nächsten liegt es vielleicht, αὐτοῦ auf das kurz vorher genannte ἅγιον zu beziehen, so dass folgender Zusammenhang entstände: das Ende des Heiligthums, seine Entweihung und Verwüstung ist die gerechte Strafe Gottes für die begangenen Frevel (vgl. 8, 19), die Manifestation des in der Verfolgung sich zeigenden Gotteszornes (vgl. 11, 36). Die Leiden, welche Israel trafen, wurden als wohlverdiente Strafe für frühere begangene Frevel und Gesetzesübertretungen angesehen (vgl. 2 Makk. 6, 12—17). Der sechste der makkabäischen Brüder fühlt sich solidarisch mit dem ganzen Volke verbunden, wenn er ausruft: ἡμεῖς δι’ ἑαυτοὺς ταῦτα πάσχομεν, ἁμαρτόντες εἰς τὸν ἑαυτῶν θεόν (2 Makk. 7, 18; vgl. ebd. V. 32). Wo Strafe, ist auch Schuld!

„Bis zur Zeit des Endes dauert der Krieg!“ Welche Vorstellung hatte unser Uebersetzer von der „Zeit des Endes“? Dem Ausdrucke begegnen wir recht oft im Buche Daniel, er ist ein fester terminus in demselben. Die Gesichte beziehen sich auf die Zeit des Endes 8, 17 εἰς ὥραν καιροῦ, 19 εἰς ὥρας καιροῦ συντελείας, auf das Ende der Tage 10, 14 ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, die Worte sind verschlossen bis zur Endzeit 12, 4. 7 ἕως καιροῦ συντελείας, von einer Prüfung und Läuterung der Einsichtsvollen ἕως καιροῦ συντελείας ist die Rede 11, 35, Antiochus wird mit dem ägyptischen König zusammenstossen καθ’

---

[1] Behrmann, Dan. S. 58.

[2] Ueber das Ende des Antiochus s. Alfred v. Gutschmid, Gesch. Irans (Tüb. 1880) S. 41. Auf dem Wege gegen die rebellischen Perser starb er in Tabä an der Schwindsucht im Jahre 164.

ὥραν συντελείας 11, 40 u. s. w.[1] Aus alledem zu schliessen, kann kein Zweifel über die Ansicht unseres Vertenten hinsichtlich der Endzeit obwalten, es ist die Zeit der schwersten Bedrängniss und der makkabäischen Erhebung, jene Endfrist, in welcher die definitive Entscheidung durch Gott erfolgt, die Zeit des göttlichen Eingreifens. Bis dahin wird die Stadt mit Krieg und Verwüstung heimgesucht werden. Jedoch dem echten Juden war nichts gewisser als der ewige Bestand seiner Nation. Die Wirrsale und Verfolgungen, die blutigen Greuel und Entweihungen des Heiligen sind nur Vorboten der Erlösungszeit, in der über die Lästerer und Zerstörer Gericht gehalten wird. Die Tiefe des Elends bürgt dafür, dass bald ein Umschlag erfolgt, die ohnmächtige Wuth der Feinde kündigt die bevorstehende Peripetie an. Es ist wohl möglich, wenn wir beachten, wie 1 Makk. 14, 4—7 die Regierungszeit des Simon als eine Zeit ungetrübten Glückes und Friedens geschildert wird, dass man unter dem überwältigenden Eindruck der Ereignisse zur Makkabäerzeit an die Möglichkeit gedacht hat, der Messias werde nun erscheinen[2]. Deshalb ist es nicht zu verwundern, wenn der Uebersetzer, in jener Zeit des Aufschwunges einer gedrückten Nation lebend, seiner Arbeit das Gepräge dieses Gedankenganges gab.

V. 27: „Wenn man den Bund stark macht auf viele Wochen; und am Ende der Woche wird aufgehoben das Opfer und das Trankopfer, und auf dem Tempel wird sein der Greuel

---

[1] S. die Zusammenstellung bei v. Gall a. a. O. S. 74. Driver-Rothstein, Einl. S. 533. ZAW. 1891, S. 247 ff.

[2] Wolf a. a. O. S. 67. Das 3. Buch der sibyllinischen Sprüche, welches ebenfalls in jener Zeit verfasst ist, enthält Verkündigungen des messianischen Heiles. S. zu den messianischen Erwartungen der sibyllinischen Orakel und des Henochbuches J. Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (Freib. 1866) S. 404 f. 413 ff. Zöckler, Apokr. S. 478. König, Einl. S. 508 f. Wenn Wolf zum Beweise für die Annahme messianischer Vorstellungen in der Zeit Simons Kupfermünzen mit der Aufschrift „Der Befreiung Zions Jahr IV" anführt, so sind die Anhaltspunkte für Prägung derartiger Münzen noch unsicherer als für die von Sekelmünzen. S. Schürer, Gesch. I, 192 ff. 633 ff..

der Verwüstung(en) bis zum Ende, und ein Ende wird gemacht werden der Verwüstung."

Das Ende der Zeit wird zwar herbeigeführt durch Kampf und Krieg, in welchem die widergöttliche Macht zunächst zwar siegt und Verwüstung anrichtet, aber mitten im Siege wird sie angesichts des vom wahren Gott beschirmten Gottesvolkes zerschellen, die Verwüstung wird hinweggenommen, „wenn man den Bund stark macht", d. h. wenn der unter der Führerschaft der Hasmonäerfamilie geschlossene Bund muthig den Kampf längere Zeit (ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας) gegen das Hellenenthum wird geführt haben; vgl. 11, 33. 34. 1 Makk. 1, 62; 2, 42. 43. Oder liesse sich vielleicht bei διαθήκη denken an ein gottfeindliches Bündniss, welches Antiochus der Masse des Volkes aufnöthigt?[1] Aber es ist höchst unwahrscheinlich, dass ברית wie διαθήκη hier gerade das Gegentheil von dem bedeuten sollte, was es sonst gewöhnlich heisst.

Der Prophet blickt noch einmal zurück auf jene traurige Zeit der Drangsal und zählt die einzelnen ἐρημώσεις auf: Abschaffung des Opfercultes, Aufrichtung des „Verwüstungsgreuels". Am 15. Kislev 145 A. S., d. i. Dec. 168, nämlich machte Antiochus den Altar Jahves zum Piedestal eines Altars des olympischen Zeus (1 Makk. 1, 57) und liess zehn Tage danach das erste heidnische Opfer auf ihm darbringen (1 Makk. 1, 62). Das ist das βδέλυγμα ἐρημώσεως, von dem 11, 31; 12, 11 die Rede ist; dem israelitischen Wesen schien damit der Todesstoss versetzt zu sein.

Wie der Uebersetzer die „Woche" berechnete, lässt sich nicht errathen. Am ehesten könnte man denken an die zehn Tage, welche zwischen dem 15. Kislev, an welchem der Verwüstungsgreuel aufgerichtet wurde, und dem 25. Kislev liegen, an welchem zum erstenmal dem Zeus geopfert wurde. Aber sicher hatte der herkömmliche Opferdienst bereits früher aufgehört. Schon vordem — das Datum können wir nicht genau

---

[1] Vgl. Valeton in ZAW. 1893, S. 267; andererseits Behrmann, Dan. S. 64.

berechnen[1] — hatte Antiochus in einem Religionsedict den Jahvecultus aufzuheben und dafür die heidnische Staatsreligion einzuführen gesucht (1 Makk. 1, 43). Nach dem Handstreich des Apollonius bereits war „das Heiligthum verödet gleich der Wüste, seine Festtage waren verwandelt in Trauer, seine Sabbate in Schmach, seine Herrlichkeiten in Nichts" (1 Makk. 1, 39; vgl. 2 Makk. 6, 4 f.). Das Ende der Woche nahm der Uebersetzer wohl im Sinne von: in der letzten Zeit der Drangsal.

Dieser Verwüstungsgreuel dauert bis zum Ende der von Gott über Israel verhängten vollen Ausgiessung des göttlichen Zornes. Der Gipfel der Drangsal wird die Wendung zur Erlösung sein. All die namenlosen Leiden gehen vorüber, die definitive Entscheidung erfolgt durch Gott: „ein Ende wird gemacht der Verwüstung". Schlag auf Schlag erfocht Judas entscheidende Siege bis zur Wiedereinführung des heiligen Cultus auf Sion; alles Unreine wurde aus dem Tempel geschafft, der entweihte Brandopferaltar niedergerissen und ein neuer gebaut, der Tempel unter grossen Festlichkeiten eingeweiht am 25. Kislev 148 A. S. = Dec. 165 v. Chr. (1 Makk. 4, 52). Mit einem Hoffnungsblick für Israel und nicht mit einem Schreckensbild schliesst so die Weissagung nach der alexandrinischen Uebersetzung. Die Nacht des Gerichtes wird ein Ende nehmen und nach derselben dem Volke Gottes ein neuer Morgen tagen.

Diese aus dem Wortlaute der Version ermittelte Deutung wird der Hauptsache nach richtig sein; in Einzelheiten lässt sich über den Sinn streiten. Sowenig wie wir alle Ideenverbindungen errathen können, welche im Geiste eines andern an eine bestimmte Idee sich knüpfen mögen, ebensowenig vermögen wir allen Verirrungen eines Vertenten auf die Spur zu kommen, welche aus einer bereits entdeckten hervorgegangen sein mögen. Die Willkürlichkeit des Interpreten leuchtet zur

[1] Nach Cornill (Jahreswochen S. 23) Ende (27.) October 168, nach Giesebrecht (a. a. O. S. 599) November 168. S. über das Edict Hoffmann, Ant. S. 61 ff.

Genüge ein. Er hat die Grenzen, welche dem Uebersetzer durch den Zweck seiner Aufgabe gezogen sind, weit überschritten, gerade in der Absicht, den Text im Sinne seiner subjectiven Auffassung zu erläutern. Die Worte der Prophetie waren zu herausfordernd, als dass er der Versuchung widerstehen konnte, die in ihr angegebenen Termine annäherungsweise zu bestimmen. Gerade in der Dunkelheit der Weissagung lag ein mächtiger Sporn, dieselbe aufzuhellen und den eigentlichen Gehalt zu ergründen. Jede Version ist ja von dem Stande der Auslegungswissenschaft ihrer Zeit abhängig. „Es spiegeln sich die religiösen Ansichten, welche man unwillkürlich immer auch in die alten Schriften selbst hineindeutete, vielfach in den Uebersetzungen ab", bemerkt mit Recht Nöldeke [1]. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, wenn der Alexandriner, welcher wohl nicht allzulange nach Ablauf der makkabäischen Zeit an seine Arbeit ging, specielle Züge aus jener selbsterlebten Zeit mit ihren zahllosen Bitterkeiten und Bedrängnissen in die unbestimmt gehaltene Weissagung hineintrug. Allerdings war es nur das Judenvolk Palästinas, insbesondere Judäas, welches den damaligen Kampf auf Leben und Tod mit seinen heidnischen Bedrückern kämpfen musste, während die numerisch viel zahlreichere Judenschaft der Diaspora von der Heimsuchung verschont blieb und in ihrem irdischen Berufswirken und Lebensgenuss eine wesentliche Störung nicht erfuhr. Indes erkannten die Juden Aegyptens, wo unsere Uebersetzung entstand, fort und fort Jerusalem als ihre Metropole an. Sie lieferten die Tempelsteuer ab, und Festreisen unterhielten die Verbindung. Ja die Judenschaft in Aegypten wird an den makkabäischen Siegen sich noch mehr begeistert haben als die im Lande Wohnenden, die von den unaufhörlichen Unruhen zu leiden hatten [2].

Diese Zeit der Glaubenskämpfe gegen den wahnsinnigen Druck des Antiochus, dessen Auftreten in Kap. 11 auf das

[1] Alttest. Literatur in einer Reihe von Aufsätzen (Lpz. 1868) S. 245.
[2] Vgl. Scholz, Esther S. 147.

genaueste vorausverkündigt ist, war von Daniel selbst als eine Zeit von epochemachender Wichtigkeit hingestellt worden; vgl. 8, 9 ff. 23 ff. Andererseits hatten die geradezu wunderbaren Erfolge des kleinen Völkchens gegen das Riesenreich der Seleuciden das nationale Hochgefühl besonders lebhaft und siegesgewiss gesteigert. Um dem Uebersetzer Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, werden wir ihn demnach mit Rücksicht auf seine Zeit beurtheilen müssen, wenn er nach Beendigung des jüdischen Freiheitskampfes seiner Arbeit das Gepräge jener grossen Zeit gibt und uns gleichsam ein Nachhall des gewaltigen Kampfes aus seiner Interpretation entgegentönt.

§ 15. Der Stil der Uebersetzung.

Treue der Uebertragung ist die erste Forderung bei einer Uebersetzung, sprachliche Schönheit die zweite. „Jede für sich allein wäre bequem zu erfüllen; die Gewalt, die sie sich gegenseitig anthun, bildet die eigenthümliche Schwierigkeit.“ [1]

Als wir früher das Verfahren des Uebersetzers gegenüber seiner Vorlage feststellten, mussten wir freilich manche Versehen, Nachlässigkeiten, Ungeschicklichkeiten sachlicher und sprachlicher Art rügen. Doch sind die dort vorgeführten Proben und Beispiele von wörtlicher sowohl als von sinngetreuer und ganz freier Uebersetzung derart, dass sie zugleich den Beweis abgeben können, wie nicht wenige Stellen von dem Uebersetzer inhaltlich treffend und in gut gewähltem Ausdruck in das Griechische übertragen worden sind. Im allgemeinen opfert er im aramäischen Theil [2], dem eigenen griechischen Sprachgefühl folgend, eher die Genauigkeit als den griechischen sprachgemässen Ausdruck. Ja an manchen Stellen zeigt er selbst eine gewisse Virtuosität in der Handhabung der griechischen Sprache, eine Vertrautheit mit den syntaktischen

---

[1] Weck, Principien der Uebersetzungskunst. Progr. (Rawitsch 1876) S. 11.

[2] Die Uebersetzung von Kap. 4, 5, 6, 13 und 14 bleibt von dieser Untersuchung zunächst ausgeschlossen.

Freiheiten derselben, wie Participialconstructionen, Genitivus absolutus, Adjectiva u. dergl. Immerhin, bietet eine solche Sammlung von sprachlichen Einzelheiten auch kein Gesamtbild des Charakters der Uebersetzung[1], so zeigt doch die Betrachtung derselben, dass sein „Hebräisch mehr gräcisirt war als sein Griechisch hebraisirt“[2].

Zunächst tritt uns in der Uebersetzung das Bestreben des Vertenten entgegen, die Monotonie der hebräischen Sprache, welche denselben Begriff wiederholt mit demselben Ausdruck bezeichnet, durch Abwechslung im Gebrauch verschiedener Wörter zu vermeiden[3]. Wir finden diese Abwechslung bei einzelnen Wörtern wie bei ganzen Phrasen.

1, 2a ἀπήνεγκεν, 2b ἀπηρείσατο. — 2, 9 ἀπαγγείλητε (vgl. 8, 19), 15. 45 ἐσήμανεν, 17 ὑπέδειξε (vgl. 4, 11 [15]), 23. 26. 28. 30 . . . δηλῶσαι, 23a ἐξομολογοῦμαι. — 2, 4 φράσομεν τὴν σύγκρισιν αὐτοῦ, 6a τὴν τούτου σύγκρισιν ἀναγγείλητε, 6b κρίνατε, 7 κρινοῦσι πρὸς ταῦτα, 9 τὴν τούτου κρίσιν δηλώσητε (vgl. 7, 16; 2, 10 εἰπεῖν), 16 δηλώσῃ πάντα, 24 ἕκαστα δηλώσω, 5, 7. 8 ἀπαγγεῖλαι τὸ σύγκριμα. — 2, 20 μεγαλωσύνη, 23 φρόνησις[4]. — 2, 28. 29 ἃ δεῖ γενέσθαι, 45 τὰ ἐσόμενα. — 3, 5 παντὸς γένους μουσικῶν, 7 παντὸς ἤχου μουσικῶν. — 3, 17 φοβούμεθα, 18 λατρεύομεν. — Vgl. noch 1, 1; 8, 6; 11, 10. 13. 15. 40; 11, 16. 41 (בוא). 2, 19 . . .; 8, 1; 9, 21; 11, 14 (חזון). 2, 34. 35. 40. 44. 45; 7, 7. 23 (דקק). 8, 22; 11, 4; 9, 5. 15; 10, 5; 12, 6; 12, 10a. 10b (בין). — Diese Beispiele genügen wohl, um zu erweisen, dass dem Uebersetzer bei der Auswahl der Worte eine copia verborum zu Gebote stand, die ihn befähigte, ein und dasselbe Wort

---

[1] Vgl. Hollenberg in TLZ. 1881, S. 122 f.

[2] Deissmann, Bibelst. S. 72.

[3] Nach Jacob (ZAW. 1890, S. 266) soll dieser Gebrauch der Synonyma in der Version entsprungen sein „einer grossen Freiheit, die bisweilen zur Willkür wird“. Frankel (Vorst. S. 194) sieht in der Uebersetzungsweise sogar „die schwankende Ungewissheit der Uebersetzer“.

[4] Hahn ist der Meinung, der Uebersetzer habe גבורתא übergangen und dafür חכמתא zweimal übersetzt; indes entspricht φρόνησις dem Sinn des ersten Wortes; denn die Macht, Kraft, welche Daniel von Gott empfangen, lag eben in der φρόνησις.

nicht überall mit demselben Uebersetzungswort wiederzugeben.

Weiterhin ist charakteristisch für den Vertenten, dass er bei Wiederholungen oft ein Substantiv durch das Pronomen ersetzt. So 1, 2a αὐτοῦ, Θ θεοῦ, αὐτά, Θ τὰ σκεύη; 2, 15 αὐτοῦ für Arioch; 3, 94 (27) καὶ αἱ τρίχες αὐτῶν, „neglecto ראשׁ, quod in versione graeca redundare sciebant, longe melius quam Theod. reddiderunt“ [1]; 7, 6 ἐπάνω αὐτοῦ für „auf seinem Rücken“, 12 τοὺς κύκλῳ αὐτοῦ, Θ τῶν λοιπῶν θηρίων; 8, 7 αὐτόν (nach S) für τὸν κριόν, 10 ἀπὸ αὐτῶν, Θ ἀπὸ τῶν ἄστρων. Aehnlich 2, 13 πάντες, 16 פשׁרא = πάντα, 23 πρὸς ταῦτα, 24. 25 ἕκαστα, „nam non solum interpretationem somnii, sed et ipsum somnium intellegendum esse, series narrationis facile docet“ [2]; 2, 17 πάντα = מלתא.

Andererseits setzt er der Deutlichkeit wegen für das Pronomen das dem Zusammenhang entsprechende Nomen ein. So 2, 31 „bene addunt τῆς εἰκόνος pro suff. in רוה“ [3]; 3, 22 οἱ προχειρισθέντες; 8, 7 κατέναντι τοῦ τράγου, ἀπὸ τοῦ τράγου. Aehnlich steht 2, 1 βασιλεύς für Ναβουχοδονοσόρ, welches Wort kurz vorhergeht.

Auch im Gebrauch der Conjunctionen und Präpositionen wechselt er ab und mindert so in etwas die Monotonie des Hebräischen. ו gibt er gewöhnlich mit καί wieder, aber mit δέ 1, 15. 18; 2, 6. 13. 16. 43; 7, 7 . . ., γάρ 2, 9a; 3, 95 (28), καὶ νῦν 3, 96 (29), τότε 2, 9b nach S. באדין = τότε 2, 14 . . ., τότε οὖν 3, 93 (26) [4]. 97 (30). כל־קבל די [5] = καί 2, 10, καθάπερ 2, 8. 10. 11. 45, ὥσπερ 2, 41. כל־קבל דנה = τότε 2, 12, δέ 2, 24, καί 3, 7, ἐπειδή 3, 22, κατέναντι τούτου 3, 7b (8). אבל = καί 10, 7, καὶ μάλα 10, 21. אשׁר לא = ὅπως μή 1, 8a, ἵνα μή 1, 8b. די = ἵνα 2, 16; 3, 95 (28), ὅτι 2, 19. 47, ὡς = ὅτι 2, 43, ὅπως 2, 18, διότι 3, 96 (29). עד־די = ἕως ὅτου 2, 34; 7, 4. 9, ἕως ὅτε 7, 9, ἕως c. Inf. 7, 22, ἕως ἄν c. Conj. 2, 9.

---

[1] Scharf. l. c. p. 59. Θ 3, 94 καὶ ἡ θρὶξ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν.

[2] Scharf. l. c. p. 28. [3] Hahn l. c. p. 10.

[4] Nach Löhr (ZAW. 1896, S. 37) ist besser nach S τότε οὖν zu lesen.

[5] S. Marti, Gramm. § 95 d. § 136 d.

להן = εἰ μή τι 2, 11, ἀλλά 2, 30; 3, 95 (28). כעת = ἄρτι 10, 11, νῦν 10, 20... Alle Einzelheiten aufzuzählen ist unnöthig.

Von Beispielen für die Uebersetzung der Präpositionen führe ich an: ל = ἐπί c. Gen. 1, 1; 2, 16; 7, 5; 9, 1; πρός c. Acc. 2, 47; κατά c. Acc. 9, 13; εἰς c. Acc. 11, 25. לקבל = ἐναντίον 2, 31; κατέναντι 3, 3; 5, 5. לפני = ἔμπροσθεν 1, 5; κατέναντι 8, 7; ἐπέναντι 8, 3; ὀπίσω (αὐτοῦ) 8, 4[1]; ἐνώπιον 9, 10. 18; πρός c. Acc. 1, 18, c. Dat. 8, 6; παρά c. Dat. 1, 19; 2, 2; ἐναντίον 1, 9; 9, 20; 10, 12. על = πρός c. Acc. 2, 24; περί c. Gen. 2, 18; ἐπί c. Gen. 7, 4; 9, 18, c. Dat. 3, 16; 8, 27; 9, 28, c. Acc. 3, 95 (28); 9, 1. 17; 10, 7; 11, 25. 36. אל = ἐπί c. Acc. 9, 6. 7. 11; 10, 10; 11, 9. 16...; πρός c. Acc. 10, 20; μετά c. Gen. 11, 23; εἰς c. Acc. 12, 7. בגוא = ἐν c. Dat. 3, 11. 15. 21. 92 (25), vgl. 4, 7 (10) ἐπὶ τῆς γῆς. לגוא = εἰς c. Acc. 3, 6. 21. מן־גוא = ἐκ μέσου 3, 93 (26). תחת = κατόπισθεν 8, 8; ὀπίσω 22; ὑπό c. Acc. 7, 27; 9, 12; ἀνὰ μέσον αὐτῶν (ביניהון) 7, 8, vgl. 8, 5. 16. 21. — Die Beispiele sollen nur zeigen, dass der Uebersetzer die verschiedenen Beziehungen und Bedeutungen, in denen eine Präposition stehen kann, für gewöhnlich erkannt hat.

Der Uebersetzer hat ferner darauf Bedacht genommen, dem Satzbau eine gefällige Rundung und Verbindung zu geben und so Unebenheiten des Stils geglättet. Die Einfachheit, mit welcher das Hebräische logisch mehr coordinirend als subordinirend die Sätze baut, vermeidet er. Wir finden einen häufigen Gebrauch von Conjunctionen, periodische Verknüpfung und Einfügung mehrerer untergeordneter Sätze in einen Hauptsatz. Als Beispiele mögen dienen: 1, 12 ὥστε κάπτειν καὶ ὑδροποτεῖν, 13 καὶ ἐὰν φανῇ ἡ ὄψις ἡμῶν . . ., καθὼς ἐὰν θέλῃς οὕτω χρῆσαι. 2, 9 ἐὰν . . . εἴπητέ μοι, γνώσομαι, 13 καὶ ἐδογματίσθη, ἀποκτεῖναι[2], 35 ὥστε μηδὲν καταλειφθῆναι, 49 ἠξίωσε . . . ἵνα κατασταθῶσιν. 3, 5 ὅταν ἀκούσητε. 8, 8 καὶ ὅτε κατίσχυσε. 11, 34 καὶ ὅταν συντρίβωνται. Auch den Genitivus absol. wendet er an, wie 8, 1. 8. 23; 9, 21; 13, 42. 53; 14, 13, selbst wo das Subject des

[1] Incorrect für κατέναντι. [2] S. K. § 76, 3. § 102.

Hauptsatzes das nämliche ist wie im Nebensatz, so 3, 15; 8, 2. — Die häufige Anwendung der Participien dient ebenfalls dazu, die Schwerfälligkeit der hebräischen Rede zu überwinden. So 2, 2 παραγενόμενοι ἔστησαν, 12 στυγνὸς γενόμενος καὶ περίλυπος προσέταξεν[1], 24 εἰσελθὼν δὲ Δαν. . . . εἶπεν, 35 καὶ ὁ λίθος ὁ πατάξας . . . ἐγένετο. 3, 5 πεσόντες προσκυνήσατε, 6 καὶ πᾶς ὃς ἂν μὴ πεσὼν προσκυνήσῃ, 7 πίπτοντα πάντα τὰ ἔθνη, 8 προσελθόντες διέβαλον, 13 θυμωθεὶς ὀργῇ, 20 συμποδίσαντας . . . ἐμβαλεῖν (vgl. 8, 3. 16. 27; 11, 10; 12, 12).

Den Redenden führt er durch folgende Wendungen ein[2]: 2, 5 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπε (vgl. 2, 26; 3, 16), 7 ἀπεκρίθησαν δὲ λέγοντες, 8 καὶ εἶπεν (vgl. 3, 91 [24]), 15 καὶ ἐπυνθάνετο αὐτοῦ λέγων, 20. 27 καὶ ἐκφωνήσας εἶπεν. 3, 9 καὶ ὑπολαβόντες εἶπον (vgl. 3, 95 [28]. 93 [26] ἐκάλεσεν αὐτοὺς ἐξ ὀνόματος [S ἐξ ὀνομάτων αὐτῶν[3]]). Wo אמר die Bedeutung „befehlen" hat, gibt er es gut wieder mit ἐπιτάσσειν 2, 46; 3, 19. 20, προστάσσειν 3, 13, παραγγέλλειν 3, 4.

Den hebräischen Gebrauch, das adjective Attribut durch das abstracte Substantiv im Genitivus qualitatis oder durch ein zweites mit ו angeschlossenes Substantiv zu umschreiben, nimmt er nicht in die Uebersetzung hinüber. So 1, 3 ἐκ τοῦ βασιλικοῦ γένους, 4 διάλεκτον Χαλδαικήν. 2, 6 δόματα παντοῖα (Θ δόματα καὶ δωρεάς), 34 ἐπὶ τοὺς πόδας τοὺς σιδηροῦς καὶ ὀστρακίνους, 38 ἡ κεφαλὴ ἡ χρυσῆ, 39 βασιλεία χαλκῆ, 41 ὀστράκου κεραμικοῦ, 43 πηλίνῳ ὀστράκῳ, 49 ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ. 3, 5 τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ, 20 ἄνδρας ἰσχυροτάτους (vgl. 7, 4. 14; 8, 2; 9, 1. 21; 11, 15). — Nach einem Collectivnamen setzt er κατὰ σύνεσιν das Prädicat im Plural, wie 3, 83; 9, 11; 11, 32. Ein Nomen concretum setzt er für ein Nomen abstractum, wie βασιλεύς für βασιλεία

[1] Levy (TW. II, 594) meint, die LXX habe בנס = נס ב gefasst; es liegt eine Verwechslung mit der Version Theodotions vor, welcher hat: ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ. Ueber das Wort selbst s. Kamph. l. c. p. 18.

[2] ענה hat öfters nicht die Bedeutung antworten, sondern anheben, anfangen zu reden. Vgl. 2, 5. 8 . . .; 7, 2 . . .

[3] Die Lesart in S konnte leicht aus doppelt geschriebenem ονομ | ατων [αυτων] entstehen.

8, 22[1]; 10, 13; 11, 2. 20. 21, und umgekehrt, wie 7, 17; 11, 5. 6. Den Namen des Volkes für den des Reiches setzt er 8, 20 βασιλεὺς Μήδων καὶ Περσῶν, 21 βασιλεὺς τῶν Ἑλλήνων (vgl. 10, 1. 13. 20).

Eigenthümlich ist dem Hebräischen in dichterischer und prophetischer Rede der schnelle Wechsel der Personen[2]. Der Alexandriner sucht daher eine grössere Einheit im Satze herzustellen, die Handlung auf dasselbe Subject nach Person und Zahl zurückzuführen, wobei nicht selten die active in eine passive Construction und umgekehrt verwandelt wird. Als Beispiele für den Wechsel in den Pronomina notire ich: 2, 7 βασιλεῦ, τὸ ὅραμα εἰπόν, καὶ οἱ παῖδές σου κρινοῦσι, 23 ἠξίωσα, 9 ἠξιώσαμεν. 9, 4 σὺ εἶ ὁ θεός ... τηρῶν τὴν διαθήκην τοῖς ἀγαπῶσί σε καὶ ... τοῖς φυλάσσουσι τὰ προστάγματά σου, 9 ἀπὸ σοῦ, 10 τῷ νόμῳ σου[3]. — Er vertauscht im Interesse der griechischen Rede Activ mit Passiv, zumal wo jenes in 3. Plur. masc. das unbestimmte persönliche Subject ausdrückt. So 1, 12 δοθήτω ἡμῖν, 18 εἰσήχθησαν; 2, 13 ἐζητήθη, 16 δοθῇ αὐτῷ χρόνος; 3, 13 ἤχθησαν, 21 συνεποδίσθησαν; 7, 23 ἐρρέθη μοι (vgl. noch 1, 11; 2, 24. 30; 7, 26; 8, 10; 11, 21. 25). — Andererseits wendet er statt der hebräischen passiven im Griechischen die active Construction an. So 3, 6 ἐμβαλοῦσιν αὐτόν; 7, 12 καὶ τοὺς κύκλῳ αὐτοῦ ἀπέστησε „perinde est ac si scripsisset: καὶ οἱ κύκλῳ αὐτοῦ ἀπεστάθησαν“[4] (vgl. noch 2, 44; 7, 27; 8, 1; 11, 22. 30. 34[5]).

Im Interesse der Rede vertauscht er bisweilen den Plural mit dem Singular, wie 11, 13 κατὰ συντέλειαν καιροῦ ἐνιαυτοῦ, 17 θυγατέρα ἀνθρώπου, 24 τὴν πόλιν τὴν ἰσχυράν, 25 διάνοια, 39 κατακυριεύσει αὐτοῦ ἐπὶ πολύ, 44 ἀκοή, seltener den Singular

[1] Ueber die „androgyne“ Verbalform יעמדנה (auf ein weibliches Subject bezogen) s. König, Lehrgeb. I, § 30, 1 b (S. 289). GesK. § 47, 3, Anm. 3.

[2] GesK. § 144, 4, Anm. 3.

[3] Im hebräischen Text wird Gott bald in der 3. Person angeredet, wie V. 4. 9. 10, bald in der 2. Person, wie V. 11.

[4] Segaar p. 85.

[5] Es liegt in 11, 34 συνάξουσιν ἰσχὺν βραχεῖαν keine andere Lesart vor, wie HRedp. (p. 695) vermuthen, sondern nur freiere Wiedergabe.

mit dem Plural, wie 9, 12 κακὰ μεγάλα; 11, 8 ἀποίσουσιν, 32 μιανοῦσιν. — Nicht unpassend setzt er an einigen Stellen den Artikel, wo er ohne ersichtlichen Grund im massorethischen Text fehlt, so 8, 13 ἡ θυσία ἡ ἀρθεῖσα, ἡ ἁμαρτία ἡ δοθεῖσα, 11, 2 τὴν ἀλήθειαν, 12, 11 τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (aber 11, 31 nur βδέλ. ἐρημ.), vgl. noch 1, 16 ἀπὸ τῶν ὀσπρίων; 3, 93 (26) οἱ παῖδες τοῦ θεοῦ (Anrede!); 10, 1 τὸ πλῆθος τὸ ἰσχυρόν, 3 τὰς τρεῖς ἑβδομάδας τῶν ἡμερῶν. Andererseits hat er ihn entgegen dem Hebräischen mit Recht fortgelassen 8, 5 τράγος αἰγῶν (צפיר העזים), 10, 14 εἰς ἡμέρας (לימים auch bei unbestimmter Zeitangabe); weniger gut an andern Stellen, wie 8, 27 βασιλικά, 12, 13 εἰς συντέλειαν ἡμερῶν.

Die oratio directa führt er, wie auch das Aramäische bisweilen dazu די gebraucht[1], mit ὅτι ein, 2, 20. 25 (= די); 7, 23.

Der Uebersetzer hielt es weiterhin nicht für unpassend, ab und zu ein oder zwei Worte hinzuzusetzen, wo ihm ein griechisches Wort der Prägnanz des hebräischen Ausdrucks nicht gleichzukommen schien: 1, 4 γραμματικοὺς καὶ συνετούς, 10 τὰ πρόσωπα διατετραμμένα καὶ ἀσθενῆ, 17 ἐπιστήμην καὶ σύνεσιν. 2, 1 ὁράματα καὶ ἐνύπνια, 11 (ὁ λόγος) βαρύς ἐστι καὶ ἐπίδοξος, 37 τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν βασιλείαν, 43 ὁμονοοῦντες οὔτε εὐνοοῦντες. 3, 10 προσέταξας καὶ ἔκρινας, 23 ἐνεπύρισε καὶ ἀπέκτεινεν. 8, 9 καὶ κατίσχυσε καὶ ἐπάταξεν (= ותגדל־יתר), 19 ὧραι καιροῦ. 12, 13 ἡμέραι καὶ ὧραι.

Ein gewisses Streben nach Classicität des Ausdruckes könnten wir fast darin finden, dass er die weitschweifige hebräische Ausdrucksweise und dem Griechischen fremde Bilder glücklich durch ein passendes griechisches Wort zum leichtern Verständniss bringt. Mancherlei Beispiele dieser Art sind bereits oben in § 8 angeführt. Ich notire noch: 1, 2 ἐν τῷ εἰδωλείῳ αὐτοῦ, Θ εἰς τὸν οἶκον θησαυροῦ θεοῦ αὐτοῦ. 2, 12 περίλυπος (= קצף שגיא), 13 ἐδογματίσθη, Θ τὸ δόγμα ἐξῆλθεν, 15 δογματίζεται πικρῶς, Θ ἐξῆλθεν ἡ γνώμη ἡ ἀναιδής. 3, 96 (29) ἐγὼ κρίνω, Θ ἐγὼ ἐκτίθεμαι τὸ δόγμα, ib. βλασφημήσῃ, Θ εἴπῃ βλασφημίαν. 11, 27 ψευδολογήσουσι, Θ ψευδῆ λαλήσουσιν.

---

[1] K. § 69, 3.

Auch die echt griechische Attraction des Relativs wendet er an[1]: 1, 5. 8; 3, 3. 27; 9, 7. 10; 10, 11. 12; 11, 39; 12, 6. Die Construction des hebräischen sogen. zusammengesetzten Satzes[2], in welchem das Hauptsubject besonders stark hervorgehoben wird, aber auch die im Prädicatsatz enthaltene Aussage ein grösseres Gewicht erhält, behält er öfters bei, da der Construction auch im Griechischen eine gewisse Emphase eigen ist; z. B. 2, 27. 42; 7, 24; 8, 20. 22; 11, 42. An andern Stellen passt er seine Ausdrucksweise den Gesetzen der griechischen Sprache an.

Gut gibt er das Pronomen separatum wieder 2, 38 σὺ εἶ ἡ κεφαλή, 44 καὶ αὐτὴ στήσεται, während er an den meisten Stellen es übergeht. Die Aposiopese in 3, 15 behält er ebenfalls bei.

Die figürliche Redeweise sucht er wegen ihrer Härte für das griechische Ohr zu mildern; vgl. 5, 5 ὡσεὶ χειρὸς ἀνθρώπου, „vocem ὡσεί bene interpres addidit“[3]. 7, 4 ὡσεὶ ἀετοῦ, 13 ὡς παλαιὸς ἡμερῶν, 11, 34 ὡς ἐν κληροδοσίᾳ. Die Eigenthümlichkeit, welche sich bei Theodotion recht häufig vorfindet[4], gewisse hebräische Wörter, namentlich Thier- und Pflanzennamen und technische Ausdrücke, unübersetzt zu lassen, finden wir bei dem Alexandriner nur 8, 13 τῷ φελμουνί, vielleicht auch 10, 5 φάζ für φῶς.

An einzelnen Stellen (ob beabsichtigt oder zufällig, bleibe dahingestellt) braucht er Ausdrücke, welche mit den betreffenden hebräischen oder aramäischen im Ton zusammenklingen: 1, 4 ἀμώμους = אין מאום, 20 φιλο-σόφους = אשׁפים; 2, 27 γαζαρηνῶν = גזרין; 3, 93 (26) θύραν = תרע, 94 (27) τὰ σαράβαρα αὐτῶν = סרבליהון, vgl. noch 3, 16 ἐπιταγῇ (פתגם); 9, 7 ἐν τῇ πλημμελείᾳ ᾗ ἐπλημμέλησαν (במעלם אשׁר מעלו); 10, 6

[1] Sie kommt überhaupt im ägyptischen Dialect vor. S. Buresch, Jahrb. f. klass. Philol. 1891, S. 538 f.

[2] GesK. § 143. K. § 97. [3] Hahn l. c. p. 39.

[4] S. das Verzeichniss aus Theodotion bei Field l. c. I, prol. p. XL sq. Böhl (Forschungen nach einer Volksbibel ... S. 124) spricht nicht mit Unrecht von „todtem Gestein mitten in einer blühenden Vegetation“.

λαμπάδες (לפידי); 11, 33 παλαιωθήσονται (בלה בה). Das sogen. Schema etymologicum [1] ahmt er getreulich nach, wie ja auch im Griechischen diese Redeweise recht mannigfaltig ist; so 7, 27 βασιλεῦσαι βασιλείαν, 10, 3 ἔλαιον ... ἠλειψάμην; vgl. noch 3, 4; 6, 5. 7. 12; 11, 2. 3. 22; 13, 53.

Copulative und disjunctive Corresponsion von Partikeln findet sich: μέν — δέ 2, 33. 41. 42 a; τῷ μέν — τῷ δέ — καὶ τῷ — καὶ τῷ 1, 7; οἱ μέν — οἱ δέ 12, 2; ... τε καί ... καί 3, 7. 10. 15; καί — καί, καί 9, 3. 6; ... καί, καί ... 9, 5; εἰ μέν — εἰ δὲ μή γε 3, 15; μέρος μέν — μέρος δέ 2, 42 a; μέρος τι — μέρος τι 2, 42 b; εἰς ἔνθεν — καὶ εἰς ἔνθεν 12, 5 (vgl. 13, 13 ὁ εἷς ... ὁ ἕτερος); θεῷ ἑτέρῳ, ἀλλ' ἢ θεῷ αὐτῶν 3, 95 (28) (vgl. 10, 21); οὔτε — οὔτε 3, 18; οὐδέ — οὐδέ 3, 30; καὶ οὐχ — οὐδέ 11, 21 (vgl. 4, 23).

§ 16. Hebraismen.

Bei der Uebersetzung eines hebräischen Originals mit religiösem Inhalt in ein Idiom, das so verschiedenartig ist wie das griechische, konnte es nicht fehlen, dass das Ingenium der semitischen Sprache auf das Griechische einwirkte. Unwillkürlich drückte sich in Constructionen, Redensarten, Modificationen von Wortbedeutungen und Wortformen u. dgl. der allgemeine Charakter der hebräisch-aramäischen Sprachdarstellung der griechischen Version auf. Wenn auch manche Eigenthümlichkeiten der griechischen Sprache nicht ganz fremd waren [2], so begünstigte schon die Conformität mit dem Hebräischen den Gebrauch derselben, so dass sie in überwiegendem Masse angewandt erscheinen. Was Deissmann [3] in Bezug auf die Uebersetzer der LXX überhaupt bemerkt, gilt auch vom Vertenten unseres Buches: „An der Syntax sind sie in vielen Fällen

---

[1] GesK. § 117, 2. Blass, Gramm. § 34, 3.

[2] Vgl. W. Schmidt, De Flav. Jos. elocutione observationes criticae, in Fleckeisens Jahrb. Suppl. XX (1894), 421. 515 f. Deissmann, Bibelst. S. 51 Anm., S. 64.

[3] Bibelst. S. 62.

gestrauchelt; sie haben dem gravitätisch einherschreitenden Hebräer ihr leichtes heimatliches Gewand übergeworfen, ohne unter dessen Falten die welsche Eigenart der Bewegungen des Fremdlings verbergen zu können."

Wenn der Uebersetzer auch öfters die Ueber- und Unterordnung der Sätze zu Perioden, wofür das Griechische so reiche Mittel besitzt, anwendet, so ist doch die Nebenordnung, welche dem hebräischen Stil sein eigenthümliches Gepräge gibt, die vorherrschende. Beispiele für die Anknüpfung der Sätze mit dem inhaltlosen καί = ו anzuführen, nehme ich Abstand; die Kap. 8 und 11 können als Beispiel dienen. — Auf Hebraismen weisen ferner hin viele Infinitive mit Präpositionen und Conjunctionen. Den Infinitiv mit ל gibt der Uebersetzer gewöhnlich mit dem Infinitiv wieder, als Genitiv mit vorgesetztem Artikel τοῦ 2, 23; 3, 3 (vgl. 13, 9), mit εἰς 11, 15. 17. 35, χάριν 2, 13, ὥστε 1, 4. ב c. Inf. = ἐν τῷ c. Inf. 3, 91 (24). 8. 15. 17; 9, 27; 10, 11. 15. 19; 11, 2. 4; vgl. noch ἅμα τῷ ἀκοῦσαι 3, 15, ἕνεκεν τοῦ δηλωθῆναι 2, 30.

Gewisse im Hebräischen sehr geläufige Redensarten bildet er in wörtlicher Uebersetzung nach, z. B. 1, 5 στῆσαι ἔμπροσθεν τοῦ βασιλέως; 2, 8 καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε (vgl. Eph. 5, 16. Col. 4, 5); 7, 3 διαφέροντα ἓν παρὰ τὸ ἕν, 11 ἐθεώρουν τότε τὴν φωνήν; 8, 17 καὶ ἔστη ἐχόμενός μου τῆς στάσεως, 25 ἐπὶ ἀπωλείας ἀνδρῶν στήσεται; 9, 3; 10, 12. 15 καὶ ἔδωκα τὸ πρόσωπόν μου (vgl. 7, 10; 8, 5; 9, 13); 10, 18 προσέθηκε καὶ ἥψατο, V rursum ergo tetigit me; vgl. noch 11, 21. 23. 31. 33; 12, 7. 11.

Er behält ferner manche Tropen bei, welche der griechischen Sprache fremd sind, z. B. 2, 11 μετὰ πάσης σαρκός; 3, 2. 4 . . . γλῶσσα = Volk; 7, 9 παλαιὸς ἡμερῶν; 8, 4 ἐκ τῶν χειρῶν (מידו) αὐτοῦ sc. τράγου, 5 ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς; 10, 3 ἄρτον ἐπιθυμιῶν, 5 τὰ κρίματά σου = leges; 11, 6 ὁ βραχίων αὐτοῦ οὐ στήσει ἰσχύν; vgl. 11, 15. 22. 33. 43.

Er behält, dem Originaltext folgend, Nomina abstracta bei, wo wir concreta erwarten würden, z. B. 2, 25 ἄνθρωπον . . . ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τῶν υἱῶν τῆς Ἰουδαίας (vgl. 8, 11); 7, 10 κριτήριον ἐκάθισε, 26 ἡ κρίσις καθίσεται; 10, 16 ὡς ὁμοίωσις χειρός. 18 ὡς ὅρασις ἀνθρώπου; 11, 34 ἰσχὺν βραχεῖαν.

Auch setzt er die Präposition ἐν = dem hebräischen ב in Verbindungen, in denen der Grieche den blossen Dativ des Werkzeuges oder Mittels, oder etwa διά gebraucht. So 3, 20 καὶ ἄνδρας ἰσχυροτάτους τῶν ἐν τῇ δυνάμει; 9, 16 ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν καὶ ἐν ταῖς ἀγνοίαις; 11, 13 εἰσελεύσεται ἐν ὄχλῳ πολλῷ καὶ ἐν χρήμασι πολλοῖς, 23 ἐν ὀλιγοστῷ ἔθνει; vgl. 11, 25. 38. 40.

ויהי mit nachfolgendem ו wird nachgebildet durch καὶ ἐγένετο mit folgendem καί 3, 91 (24); 8, 15; 10, 4.

Das Femininum für das Neutrum steht entsprechend dem Hebräischen 11, 29 ὡς ἡ πρώτη καὶ ἡ ἐσχάτη; vgl. 11, 41 καὶ πολλαὶ σκανδαλισθήσονται.

Das hebräische אחד im Sinne unseres unbestimmten Artikels gibt er durch das Zahlwort wieder 8, 3; 10, 5.

Des öftern setzt er wie das Hebräische den Verba die entsprechenden Personalpronomina vor, ohne dass diese den Nachdruck haben; vgl. 2, 8. 10. 21. 31. 37. . . Auf die Casus obliqui des Pronomen relativum folgen bisweilen abundirend die entsprechenden Casus von αὐτός nach Analogie der Bildung der Casus obliqui von אשׁר durch eine ihm folgende Präposition mit dem Suffix des Pronomen personale. So 9, 7 εἰς ἃς διεσκόρπισας αὐτοὺς ἐκεῖ, 18 ἐφ' ἧς ἐπεκλήθη τὸ ὄνομά σου ἐπ' αὐτῆς.

Umschreibung des Verbum finitum durch das Particip mit dem Verbum substantivum (das sogen. σχῆμα χαλδαικόν) kommt wie im aramaisirenden hebräischen Text vor 1, 16; 8, 4. 5. 7. 27; 10, 2. 9. 21; 11, 16. 42. 45. — Wörtlich übersetzt er die Präposition מן 1, 12 δοθήτω ἀπὸ τῶν ὀσπρίων [1] τῆς γῆς (vgl. 16); 8, 10 ἀπὸ τῶν ἀστέρων . . . καὶ ἀπὸ αὐτῶν; 11, 35 καὶ ἐκ τῶν συνιέντων διανοηθήσονται. Das comparative מן drückt er ebenfalls mit Präpositionen aus, mit παρά: 1, 10 ἀσθενῆ παρὰ τοὺς συντρεφομένους, vgl. 11, 2. 13 (wie παρά = על 1, 20; 3, 19); mit ὑπέρ: 2, 30 ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀνθρώπους, vgl. 7, 24 (= על 1, 20).

---

[1] Marti will V. 12 nach 16 מן im massorethischen Text fortlassen, indes erklärt es sich aus dem partitiven Gebrauch; die LXX hat es sicher wenigstens in V. 12 gelesen.

Auch im Gebrauch der Negation folgt er dem Hebräischen; so 1, 19 ... καὶ οὐχ, 11, 12 ... καὶ οὐ μή, 2, 10. 11; 8, 4... οὐ — πᾶς.

Man kann sich in Bezug auf die Wortstellung und das ganze Satzgefüge kaum zwei verschiedenere Idiome denken als Hebräisch und Griechisch. Dennoch hat der Uebersetzer sogar die Wortstellung seines Originals getreulich in sein Griechisch herübergenommen; vgl. z. B. 1, 11; 7, 11. 20. Dass dies beabsichtigt war, wird niemand bezweifeln. Um den Indicienbeweis zu führen, gebe ich im folgenden die Abweichungen von der hebräischen Wortstellung an.

1, 1 Ἐπὶ βασιλέως Ἰωακεὶμ τῆς Ἰουδαίας | ἔτους τρίτου; 2, 6 λήψεσθε | δόματα παντοῖα, 25 ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας | τῶν υἱῶν [1], 45 τὸ ὄστρακον | τὸν σίδηρον καὶ τὸν χαλκὸν καὶ τὸν ἄργυρον καὶ τὸν χρυσόν. Dieselbe Reihenfolge haben Θ, V, Ar.; M. T., P aber: Eisen, Erz, Thon, Silber, Gold. Nicht mit Unrecht beginnen die Uebersetzer die Aufzählung mit der werthlosesten Materie; vgl. V. 32. 33, wo umgekehrt die werthvollste Materie an der Spitze steht. Im massorethischen Text konnten כספא und חספא wegen ihrer Aehnlichkeit von Abschreibern leicht umgestellt werden. — 7, 8 ἄλλο | ἓν κέρας [2], 10 καὶ ἐξεπορεύετο | ποταμὸς πυρός, 21 πόλεμον | συνιστάμενον, 24 μετὰ τούτους | στήσεται; 8, 4 (πρὸς ἀνατολὰς additam.) καὶ πρὸς βορρᾶν | καὶ πρὸς δυσμὰς καὶ μεσημβρίαν; 9, 21 ὃν εἶδον ... τὴν ἀρχὴν | Γαβριήλ; 10, 19 Ἄνθρωπος ἐλεεινὸς εἶ, | μὴ φοβοῦ; 11, 36 ἔξαλλα | λαλήσει.

Der Hebraismen in unserer Uebersetzung sind verhältnissmässig weniger als in den griechischen Uebersetzungen anderer alttestamentlicher Bücher, und sie sind wohl mehr ein Zeichen der Nachlässigkeit als des Unvermögens unseres Vertenten [3].

---

[1] „Nisi loca inter se permutata incuria librariorum“ (Scharf. l. c. p. 28).

[2] Vielleicht ist ἓν Doublette, zurückzuführen auf eine Lesart חדה für אחרי. Vgl. 8, 9. Bevan l. c. p. 49.

[3] Vgl. Jacob a. a. O. S. 272.

§ 17. Ergebniss der bisherigen Untersuchung.

Ueberschauen wir unsere bisherige Untersuchung, in welcher das Beweismaterial vollständig vorgeführt ist, so ergeben sich folgende Resultate:

1. Der Uebersetzer bedient sich einer gewissen Freiheit besonders bei Uebertragung der aramäisch geschriebenen Kapitel, wenn er auch bei solchem Verfahren mitunter fehlgegriffen hat.

2. Das Plus und Minus des Alexandriners erklärt sich nicht einseitig aus der Willkür des Vertenten oder aus späterer Umarbeitung des hebräischen Textes, sondern aus verschiedenen concurrirenden Ursachen: aus dem flüssigen Charakter der damaligen Textgestalt, aus stilistischer Freiheit des Uebersetzers, spätern Glossen u. dgl.

3. Die Handschrift, nach welcher die Uebersetzung gefertigt ist, scheint keineswegs sorgfältig geschrieben gewesen zu sein. Verwechslungen von ähnlichen Consonanten, Umstellungen und Auslassungen von Buchstaben sind mehrfach vorgekommen. Sie war in serie continua und wahrscheinlich ohne Vocalbuchstaben geschrieben.

4. An vielen Stellen ist unzweifelhaft der Uebersetzer für die Differenzen der Texte verantwortlich; es mangelte ihm die Kenntniss sprachlicher hebräischer Einzelheiten; das Aramäische ist ein dem Vertenten geläufigeres Idiom gewesen.

5. An vereinzelten Stellen lässt sich immerhin der massorethische Text mit Hilfe der Uebersetzung verbessern.

6. Sätze, deren Sinn er nicht zu deuten vermag, übersetzt er in der Art, dass er die Wörter wiedergibt, ohne auf den Sinn zu achten.

7. Die Bedeutung unbekannter Wörter sucht er aus dem Zusammenhang zu errathen; nur in zwei Fällen transscribirt er hebräische Wörter mit griechischen Buchstaben.

8. Der Weissagung über die Jahreswochen scheint der Uebersetzer selbst eine Deutung auf seine Zeit gegeben zu haben.

9. Im allgemeinen sucht er seine Vorlage auf einen wirklich griechischen Ausdruck zu bringen; den weitschweifigen hebräischen Ausdruck kürzt er mitunter nicht unpassend. Hebraismen sind verhältnissmässig selten.

Aus allen diesen Wahrnehmungen dürfen wir den Schluss ziehen, der Uebersetzer von Dan. Kap. 1—3, 7—12 wollte in hellenistischem Gewande eine Version geben, welche das Original ersetzen sollte. Bietet sie auch an vielen Stellen ein mattes und getrübtes Bild des Grundtextes, so können wir in ihr doch für die genannten Kapitel einen relativ zuverlässigen Texteszeugen für den im 2. Jahrhundert v. Chr. zu Alexandrien gelesenen Danieltext willkommen heissen.

II. Die Uebersetzung von Kapitel 4—6.

§ 18. Die Uebersetzung von Kapitel 4.

Schon oben (§ 4) wurde bemerkt, dass das Verhältniss der griechischen Uebersetzung zum massorethischen Texte in Kapitel 4—6 ein derartiges ist, dass man glaubt, es eher mit einer Paraskeuase, Epitome, Paraphrase u. dgl. zu thun zu haben als mit einer Version. Fast kein Vers des griechischen Textes stimmt mit dem hebräischen überein, viele Verse enthalten auch weitgehende sachliche Abweichungen.

Was zunächst die Uebersetzung des vierten Kapitels anlangt, so bemerken wir, dass der griechische Text desselben im argen liegt [1], ohne dass uns Mittel zu Gebote stehen, die Schäden zu heilen. Hahn und Tischendorf haben bereits durch mehrfache Umstellungen der Verse Sinn und Ordnung in den Zusammenhang zu bringen gesucht, sicher aber hat wohl noch an gar manchen andern Stellen der Uebersetzer anders geschrieben, als wir jetzt lesen.

Im massorethischen Text beginnt mit 3, 31 (98) ein Edict des Königs Nebukadnezar, in der Uebersetzung aber fehlt der

[1] Vgl. Hahn l. c. p. 27 sq.

Eingang des Edictes V. 98—100. Man kann indes nicht gut annehmen, dass der Vertent die Edictform ablehnen wollte, da er gleich am Anfang von 4, 1 ff. den König sprechen lässt. Hahn setzt daher nicht ganz mit Unrecht die Schlussverse in Kap. 4, nämlich 34 b. c (ed. Swete), an den Anfang des Edictes. Durch irgend welche Umstände wären dann diese Verse an den Schluss gelangt, wohin sie nach Form und Inhalt nicht passen[1]; oder sollte etwa V. 34 eine andere Darstellung des Berichtes in Kap. 4 einleiten? Eher könnte man annehmen, irgend jemand, welcher das Schriftstück des Königs vermisste, habe den Inhalt und Zweck des Edictes am Schlusse hinzugefügt, ohne zu ahnen, dass eben die vorhergehende Rede jenes vermisste Schriftstück sei. Wie dem auch immer sein mag, mit Sicherheit lässt sich darüber nicht urtheilen.

Bei genauerer Betrachtung gewahren wir in jedem Verse des 4. Kapitels die mannigfachsten Abweichungen vom aramäischen Texte. Um alle anzugeben, müssten wir Vers für Vers gegenüberstellen. „Es ist schwer, Beispiele anzuführen, wo alles Beispiel ist.“[2] Es genüge, die bedeutendern zu notiren.

Wie in Kap. 3 wird auch 4, 1 das erzählte Ereigniss im griechischen Text in das 18. Regierungsjahr Nabuchodonosors gesetzt. Sofort nach 2 (5), welcher Vers sinngemäss gekürzt ist, wird der Traum des Königs erzählt. V. 3—7 werden in der LXX übergangen. Die Worte des massorethischen Textes haben grosse Aehnlichkeit mit 2, 2 ff. Der Zusammenhang wird durch die Weglassung nicht gestört. Da Daniel schon nach Kap. 2 sich als der beste Traumdeuter bewährt hat, bleibt es nach dem massorethischen Text immerhin auffallend, dass der König sich nicht sofort seiner sollte erinnert haben. Hat etwa dieser Gedanke den Uebersetzer zur Kürzung veranlasst? Immerhin ist diese Annahme wahrscheinlicher als jene Meinholds[3], der Vertent habe die Worte

---

[1] S. Bludau l. c. p. 52. [2] Eichhorn, Einl. III, 173.
[3] Dan. S. 280.

ausgelassen, weil es ihm wie V. 12 anstössig war, Daniel als letzten auftreten zu lassen, oder die von Fabre d'Envieu[1], er habe Anstoss genommen „de voir Dan. mêlé aux devins et il n'a pu s'expliquer que le roi ait dit: Dan. dont le nom est B., d'après le nom de mon Dieu“. Indes scheinen in V. 15 (18) einige Anspielungen auf die hier ausgelassene Perikope sich zu finden: ἐκάλεσα τὸν Δαν. (5 על קדמי ד״) τὸν ἄρχοντα τῶν σοφιστῶν καὶ τὸν ἡγούμενον τῶν κρινόντων (6 רב חרטמיא) ... καὶ διηγησάμην αὐτῷ τὸ ἐνύπνιον (5 וחלמא קדמוהי אמרת), so dass in 15 der Inhalt von 5, 6 zusammengezogen zu sein scheint.

Die Erzählung des Traumbildes ist in der Version mehr ausgeschmückt, die Einzelheiten sind versetzt und gesteigert. 7 (10) δένδρον ὑψηλὸν φυόμενον ἐπὶ τῆς γῆς . . . καὶ οὐκ ἦν ἄλλο ὅμοιον αὐτῷ. 9 (12) οἱ κλάδοι αὐτοῦ τῷ μήκει ὡς σταδίων τριάκοντα... 8 (11) τὸ κύτος αὐτοῦ[2] ἕως τῶν νεφελῶν, πληροῦν τὰ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ. ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη ἦν, ἐν αὐτῷ ᾤκουν καὶ ἐφώτιζον πᾶσαν τὴν γῆν[3]. — 10 (13) ἄγγελος[4] = עיר וקדיש, Θ εἴρ. — V. 11—13 sind gekürzt. Aus „sieben Zeiten“ (13) werden ἑπτὰ ἔτη[5]. Es wird im griechischen Text keine Erwähnung gethan des Edictes der Wächter und des Wortes des „Heiligen“ wie auch des Thierherzens. Sofort (14a) schaut Nabuchodonosor im Traume den Vollzug des traurigen Loses, das der Engel ihm angedroht hatte. Recht ausführlich und weitschweifig wird dieses Traumbild näher beschrieben. Sobald der König erwacht war, liess er den Daniel rufen (15 [18]), ohne dass, wie im ara-

[1] L. c. I, 895.

[2] τὸ κύτος αὐτοῦ Θ; vielleicht ist in V. 8 M. T. für חזותה, sein Anblick, zu lesen חזותה, sein Umfang. Vgl. Behrmann a. a. O. S. 26. LXX hat eine Doppelübersetzung: ἡ ὅρασις αὐτοῦ ... καὶ τὸ κύτος αὐτοῦ, in V. 17 (20) nur ἡ ὅρασις, Θ τὸ κύτος.

[3] „Atque sane miro modo sententiis, in quas qui potuerint incidere, vix quisquam possit conicere, simplicem huius versus descriptionem exornant nimiumque depingunt“ (Hahn l. c. p. 30).

[4] Vgl. Hier., Comm. ad h. l.: „עיר significat autem angelos, quod semper vigilant et ad Dei imperium sint parati“ (M. XXV, 515). Α, Σ ἐγρήγορος.

[5] Vgl. Jos. Flav., Ant. X, 10, 6.

mäischen Texte, die Magier erwähnt werden, die schon früher (2, 13) nicht im stande gewesen, ihm Aufschluss zu geben. Das Staunen und die Furcht Daniels werden recht ausführlich geschildert in 16 (19). Die Erklärung des Traumbildes geschieht in der Weise, dass den einzelnen Theilen des Traumes die Auslegung sofort zugesetzt wird. Im aramäischen Text nämlich bilden 17. 18 die Protasis, 19 die Apodosis. V. 17 „Der zum Himmel ragende und über der ganzen Erde sichtbare Baum (18) mit seinen mächtigen Aesten und alles ernährenden Früchten — 19 du bist es, o König, der du ..." In der Uebersetzung aber wird in 17 (20) kurz die Deutung gegeben: τὸ δένδρον ... σὺ εἶ, βασιλεῦ. In 18 (21) werden die Vögel des Himmels, die in den Zweigen des Baumes nisten, gedeutet auf die Länder und Völker, welche dem Könige dienen; in 19 (22) wird dann das Bild des Baumes wieder aufgenommen (τὸ δὲ ἀνυψωθῆναι τὸ δένδρον ...) und bezogen auf die weltbeherrschende Macht des Königs: σύ, βασιλεῦ, ὑψώθης ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀνθρώπους ... Die weitere Ausführung ὑψώθη σου ἡ καρδία ὑπερηφανίᾳ καὶ ἰσχύι, „quibus impietas iniustitiaque regis describitur" (Hahn), fehlt im massorethischen Text.

Formelle und materielle Aenderung des Inhaltes findet sich auch 20 (23): ἡ ὅρασις ... ὅτι ἄγγελος ἐν ἰσχύι ἀπεστάλη παρὰ τοῦ κυρίου, καὶ ὅτι εἶπεν ἐξᾶραι τὸ δένδρον καὶ ἐκκόψαι· ἡ κρίσις τοῦ θεοῦ ... ἥξει ἐπὶ σέ. M. T.: „und dass der König sah einen Wächter ... herabsteigen, der sprach: Haut ab den Baum ... 21 dies ist die Deutung ..." — Nach dem griechischen Text in 21 (24) bis 22 (25) sind es ὁ ὕψιστος καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, welche das Strafurtheil vollziehen, im aramäischen Texte ist von Engeln nicht die Rede, wenn auch nicht an menschliche Vollstrecker des Urtheils zu denken ist (vgl. „benetzen mit Thau" V. 22).

Die Worte in 23 (26) ἰδοὺ ἐπὶ σὲ ἑτοιμάζονται καὶ μαστιγώσουσί σε καὶ ... passen nicht in den Zusammenhang, da am Anfang des Verses bereits nach Schilderung der zu erwartenden Leiden von dem Troste gesprochen wird, welcher dem Könige bleibt: ὁ τόπος τοῦ θρόνου σού σοι συντηρηθήσεται. Sie scheinen

eine zweite Uebersetzung oder vielmehr Erklärung zu V. 22 zu sein. — In 24 (27) ist der Rath, den Daniel dem Könige ertheilt, ausführlicher wiedergegeben: τούτους τοὺς λόγους ἀγάπησον (= aram. 24a) ἀκριβὴς γάρ μου ὁ λόγος, καὶ πλήρης ὁ χρόνος σου. Auch im griechischen Text ist wie im aramäischen von 25—30 von Nabuchodonosor in der 3. Person die Rede, vorher wie nachher jedoch in der 1. Person.

V. 26. 27 stimmen inhaltlich mit dem Original überein. V. 28 (31) werden die Gedanken des massorethischen Textes fast um das dreifache weiter ausgesponnen. V. 29 (32) gibt den Inhalt des massorethischen Textes wieder. V. 30 (33) spricht der Engel noch die Worte, deren Erfüllung der aramäische Text bereits erzählt: ἕως δὲ πρωὶ πάντα τελεσθήσεται ἐπὶ σέ. Der König selbst erzählt nun (nach der Uebersetzung 30a) in der 1. Person die Erfüllung jener Drohung des Engels: Ἐγὼ Ναβ. . . . ἑπτὰ ἔτη ἐπεδήθην· χόρτον ὡς βοῦν ἐψώμισάν με καὶ . . .[1] (vgl. 29). Während es im massorethischen Texte V. 30 heisst: sein Haar war gewachsen wie Adlergefieder und seine Nägel wie Vögelkrallen, hat LXX 30b: αἱ τρίχες μου ἐγένοντο ὡς πτέρυγες ἀετοῦ, οἱ ὄνυχές μου ὡσεὶ λέοντος. In V. 30c erzählt uns Nabuchodonosor, nach Ablauf von sieben Jahren habe er seinen Sinn auf den Herrn gerichtet und vom Bussgeiste über seine Sünden ergriffen, Versprechen einer Sinnesänderung gegeben; ein Engel vom Himmel habe ihm darauf verkündet, er werde seine frühere Machtstellung zurückerhalten, wenn er den wahren Gott anbete. Ein Vergleich mit dem aramäischen V. 31 zeigt, dass LXX eine Paraphrase bietet. Was 32 von der Macht des wahren Gottes gesagt ist, hat der Alexandriner übergangen. — V. 33 (36) wird kurz der Inhalt angegeben: ἀποκατεστάθη ἡ βασιλεία μου ἐμοὶ καὶ ἡ δόξα μου ἀπεδόθη μοι[2]. — V. 34 des Originals ist sehr erweitert. Einige Worte und Gedanken in dieser Erweiterung

---

[1] Zu den Worten καὶ μετὰ ἔτη ἑπτὰ ἔδωκα τὴν ψυχὴν . . . ἐδεήθην (30a) s. Tischendorf ed. not. zu 27 (31).

[2] Vgl. Behrmann a. a. O. S. 31. Kamph. l. c. p. 26.

zeigen Aehnlichkeit mit 2, 21. In der Lobrede preist der König Jahve wegen der ihm erwiesenen Wohlthaten; ihn wolle er immer fürchten und anbeten und durch Opfer ehren, nicht allein er selbst, sondern auch sein ganzes Volk solle ihm huldigen, da er der einzige und allmächtige, wahre Gott sei; die Götter der Heiden hingegen seien schwach und kraftlos, nicht vermögend, solches zu wirken, wie der wahre Gott. Wir sehen, dass die Kunst des Vertenten nicht weiter reichte, als einen Satz in drei oder vier verschiedenen Ausdrücken zu wiederholen. Die Aufforderung an die Unterthanen in LXX gibt dem Edict allerdings eine gewisse Rundung, während nach dem massorethischen Text der König das Ausschreiben bloss erlässt, um bekannt zu machen, dass er Jahve verehre (V. 34).

Wie schon oben erwähnt, folgt dann in LXX 34bc die Nachricht von dem Ausschreiben des Königs, wie auch der kurze Inhalt des Edictes. Wenn wirklich der Uebersetzer oder Ueberarbeiter, wie gewöhnlich angenommen wird, die Edictform der Erzählung abzustreifen suchte und deshalb den Anfang seines Originals in Kap. 4 an die Stelle zurücktrug, wo er erst vom Ausschreiben berichten wollte, so ist ihm dies gänzlich misslungen, da er gleich von Anfang an den König selbst sprechen lässt. Jedoch sind vielleicht die letzten Ausführungen in Kap. 4 auf einen spätern Paraskeuasten zurückzuführen.

Der Vergleich des 4. Kapitels mit dem massorethischen Text zeigt, dass in der LXX eine Paraphrase geboten wird, wie wir sie nur in den frühesten Targumim zu finden gewohnt sind, aus denen man noch einzelne Worte und Satzglieder des Urtextes herauszuerkennen vermag.

Um nicht später darauf zurückkommen zu müssen, weise ich noch auf einige schwache Hebraismen oder Aramaismen hin, die in den Abweichungen der Uebersetzung vom massorethischen Text in Kap. 4 sich finden sollen [1].

---

[1] S. Michaelis, Or. Bibl. IV, 20. Bertholdt, Dan. S. 130 f.

4, 23 (26) ὁ τόπος τοῦ θρόνου σού σοι συντηρηθήσεται = מכון כרסא; vgl. Ez. 43, 7 מקום כסאי = τὸν τόπον τοῦ θρόνου μου. 24 (27) ἐπιείκεια = ענוה statt ענין. 30a ἔδωκα τὴν ψυχήν μου εἰς δέησιν καὶ ἠξίωσα περὶ τῶν ἁμαρτιῶν μου κατὰ πρόσωπον = ונתנת נפשי לצלו ובעית על־חבתי קדם . . . 34a ἀπὸ τοῦ φόβου αὐτοῦ τρόμος εἴληφέ με = מִדְּחִילְתֵהּ רתיתא אחדני = vor seinen schrecklichen Thaten[1] ergreift mich Schrecken. Die LXX hätte vocalisirt מִדְּחִילְתֵהּ und es zurückgeführt auf דחילא.

§ 19. Die Uebersetzung von Kapitel 5.

In Kap. 5 finden wir einzelne Verse wie 1. 2. 3. 10. 11. 13. 16 in der Uebersetzung gekürzt und weitläufige Ausdrücke des massorethischen Textes nicht unpassend zusammengezogen, wie V. 4 καὶ ηὐλόγουν τὰ εἴδωλα τὰ χειροποίητα αὐτῶν = M. T.: sie lobten die Götter von Gold und von Silber, von Erz, Eisen, Holz und Stein. 7 ὃς ἂν ὑποδείξῃ τὸ σύγκριμα τῆς γραφῆς = M. T.: jeder, der diese Schrift lesen und ihre Deutung mir kundthun wird. — Keine Erwähnung wird 2. 3 gethan der „Frauen und Kebsweiber"[2].

Auf der andern Seite bemerken wir Erweiterungen des aramäischen Textes. So 4: καὶ τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος οὐκ εὐλόγησαν τὸν ἔχοντα τὴν ἐξουσίαν τοῦ πνεύματος αὐτῶν. 6 καὶ οἱ συνεταῖροι κύκλῳ αὐτοῦ ἐκαυχῶντο, passt nicht in den Zusammenhang[3]. — In 7 wird bereits das Unvermögen der Weisen, die Schrift zu deuten, hervorgehoben, im massorethischen Text erst 8. Nach der Uebersetzung werden zuerst die Hofmagier vom Könige herbeigerufen und darauf erst durch ein

[1] Vgl. Ps. 45, 5 נוראות, furchteinflössende Thaten; im Targ. dafür דחילן.

[2] Vgl. oben S. 45.

[3] Vielleicht ist dieser Zusatz Uebersetzung von ורברבנוהי משתבשין (9) = seine Gewaltigen waren in Verwirrung; der Uebersetzer hätte statt einer Form von שבש eine solche von שבח gelesen. Vgl. 1 Par. 16, 35 השתבח = καυχᾶσθαι. Es scheint dies eine bessere Lösung zu sein wie die, welche Bertholdt (a. a. O. S. 138) gibt: aus חרדו = sie erschraken, sei durch einen Schreibfehler חדרו entstanden.

Ausschreiben jeder, der sich zutraut, die Schrift deuten zu können. Nach V. 9 der LXX lässt der König die Königin (-Mutter), die beim Gastmahle nicht anwesend ist[1], rufen, um von ihr irgend welchen Aufschluss oder Rath zu erhalten; nach dem massorethischen Text ging die Königin von selbst „infolge der Worte des Königs und seiner Gewaltigen" in das Haus des Gastmahls. — V. 10. 11 entsprechen inhaltlich, wenn sie auch gekürzt sind, 11. 12 M. T. — V. 13 wird kurz gesagt, dass Daniel zum Könige geführt wurde. Die längere Anrede des Königs an Daniel 14. 15 ist vom Uebersetzer übergangen; V. 16 richtet der König nur eine kurze Frage an Daniel und stellt ihm die Belohnung in Aussicht, wenn er die Schrift zu deuten vermöge. V. 17 sind die Worte: „Deine Gaben mögen dir verbleiben, und deine Geschenke gib einem andern" vom Uebersetzer ausgelassen, — weil er sie nicht mit 29 vereinen konnte? Sofort in 17 nennt Daniel die Wunderschrift: ἠρίθμηται, κατελογίσθη, ἐξῆρται = 25 M. T. Die Verse 18 bis 22, in welchen Daniel dem Könige die Erniedrigung seines Vaters (vgl. Kap. 4) vor Augen führt, fehlen in der Version. Es fehlen ferner die V. 24. 25, vgl. jedoch 17.

Von V. 26—28 wird nur eine „generalis verborum sententia"[2] gegeben. Der Alexandriner übersetzt und erklärt die geheimnissvolle Schrift folgendermassen[3]. 26 M. T.: מנא

[1] „Pro aetate et dignitate abstinebat a compotationis licentia" (Knabenbauer l. c. p. 164).

[2] Hahn l. c. p. 41.

[3] תְּקֵל wie פְּרֵס (25. 28) werden gewöhnlich als Particip pass. betrachtet. S. K. § 29, 2 Anm. Das abnorme ē wäre dann wegen des Gleichklangs mit מְנֵא (25) gewählt. Richtiger werden wohl alle drei Worte als regelmässige Substantive im Status absolutus anzusehen sein, welche, wie M. Clermont-Ganneau (Journal asiatique VIII, ser. 8 [1886], p. 36—37) erwiesen hat, „Gewichte" bedeuten: Mine, Sekel, Halbmine. Vgl. Nöldeke in ZA. 1886, S. 414. G. Hoffmann in ZA. 1887, S. 45 ff. M. Flunk in ZKT. 1887, S. 394. 591 f. Prince, Mene Mene Tekel Upharsin (Baltimore 1893) p. 8. — מנא und שקל werden auch sonst in der Heiligen Schrift als Gewichte aufgeführt. S. Schegg, Bibl. Archäol. S. 314 f. Für פרס als Bezeichnung von Halbmine kann man sich auf den spätern jüdischen Gebrauch (vgl. NhWb. IV, 123) berufen, speciell auf ein assy-

— Gott hat dein Reich gezählt und dasselbe preisgegeben; LXX: Ἠρίθμηται ὁ χρόνος σου τῆς βασιλείας. 27 M. T.: תקל — du bist gewogen auf der Wage und nicht genügend erfunden; LXX: ἀπολήγει ἡ βασιλεία σου. 28 M. T.: פרס — dein Reich ist getheilt und dem Meder und Perser gegeben worden; LXX: 27 συντέτμηται καὶ συντετέλεσται, 28 ἡ βασιλεία σου τοῖς Μήδοις καὶ τοῖς Πέρσαις δίδοται. — 30 LXX wird erwähnt, dass die Ereignisse die Schriftdeutung bestätigten. Die Herrschaft ging über von den Chaldäern an die Meder und Perser; die Zeit (M. T. in derselben Nacht) wird nicht näher bestimmt.

Von Aramaismen sind folgende zu erwähnen: 5, 4 οὐκ εὐλόγησαν τὸν ἔχοντα τὴν ἐξουσίαν τοῦ πνεύματος αὐτῶν erinnert an das Targum zu Is. 34, 1 די לה שׁולטן כפשׁהון oder דשׁלים על־כפשׁהון. — Zu V. 6 s. S. 149, Anm. 3. — 6 ὑπόνοιαι αὐτὸν κατέσπευδον; letzteres Wort soll ungeschickte Uebersetzung des aramäischen יבהלונה = Θ συνετάρασσον αὐτόν sein. Vgl. jedoch LXX 4, 16 (19).

§ 20. Die Uebersetzung von Kapitel 6.

Mancherlei Schwierigkeiten bereitet V. 1 den Exegeten. Die Frage nach der Person des hier genannten Darius Medus gehört zu den am meisten erörterten Räthseln des Buches Daniel. Ohne mich hier auf eine nähere Untersuchung ein-

---

risches Gewichtstück im British Museum, das die aramäische Aufschrift פרס trägt. Hoffmann fasst in V. 25 תקל als Apposition zu dem zweiten מנא = die Mine in Sekel-Stücken, d. h. Dareiken oder Goldstateren. Besser ist es wohl, mit Haupt bei Kamphausen (l. c. p. 28) zu übersetzen: „There has been counted (מְנֵא) a mina, a shekel and half-minas.“ — Wenn Behrmann (a. a. O. S. 37) bemerkt, das ältere Aramäisch habe noch שקל statt תקל, so kommt gerade das Verb תקל 5, 27 vor. Vgl. ZA. 1895, S. 390. Die Ausdrücke für Geldsummen sind auch nicht „hineingeschneit“, sondern harmoniren sinnig mit der ganzen Scenerie. An die Normen und Werthbestimmungen, welche im Handel und Verkauf gelten, knüpft das göttliche Strafurtheil an und lässt durch den Propheten die tragische Abwägung verkünden, welche an Belsazar und seinem Königthum von dem Allerhöchsten wird vorgenommen werden. — Dalman (Gramm. S. 110, Anm. 2. 116, Anm. 3) schreibt fälschlich der LXX die Uebersetzung Theodotions: θεκέλ, μανή, zu. Ebenso verwechselt K. (§ 65, 1, Anm. 3) in 5, 16. 29 die Uebersetzungen von LXX und Θ.

lassen zu wollen, ziehe ich nur die griechische Uebersetzung in Betracht. Der massorethische Text lautet: „Und Darius der Meder empfing das Reich 62 Jahre alt“; LXX: (5, 31) καὶ Ἀρταξέρξης ὁ τῶν Μήδων παρέλαβε τὴν βασιλείαν, (6, 1) καὶ Δαρεῖος πλήρης τῶν ἡμερῶν καὶ ἔνδοξος ἐν γήρει. Es ist zunächst in die Uebersetzung eingeschaltet ein Ἀρταξέρξης. Was veranlasste den Vertenten hierzu? In 9, 1 wird ein אחשורוש (LXX Ξέρξης) als Vater des Darius genannt. Zur Erklärung des Namens Darius konnte leicht ein sciolus criticus diese Notiz bei 6, 1 dem Texte zugefügt haben, welche der Uebersetzer dann dem Zusammenhang eingliederte und wie Esth. 1, 1 fälschlich mit Ἀρταξέρξης wiedergab. Indes da unser Vertent richtig in dem Namen 9, 1 den Xerxes sieht, hat wohl erst ein späterer Abschreiber oder Corrector den Namen dem griechischen Texte zugesetzt[1]. Vgl. über Θ 14, 1 unten § 23. — Höchst auffallend ist im massorethischen Texte die genaue Angabe des Alters des Darius. Das Zahlzeichen für 62 ist סב. Deshalb schlägt Behrmann vor[2], nach LXX zu lesen: כבר שנין סב שפיר = πλήρης τῶν ἡμερῶν καὶ ἔνδοξος ἐν γήρει. Wenn auch diese Lesart die LXX-Uebersetzung erklärt, möchte ich doch Bedenken tragen, sie in den Text zu stellen. כבר kommt in dieser Bedeutung (= alt sein) überhaupt nicht im Aramäischen vor, סב nicht im Biblisch-Aramäischen. Der Uebersetzer gibt wohl nur frei den Sinn wieder. — Auch V. 2. 3 wird bloss der Inhalt mit mancherlei formellen Abweichungen von dem Uebersetzer geboten. Verschiedene Zusätze erlaubt er sich in V. 3 (M. T. 4). 4 (= 5). 13 (= 14). 17—20, Kürzungen in 3. 7. 10. 15; ganz übergangen hat er V. 8, einen sensus varius bietet er 13. 18. 22. 23. 27. 28.

Nach LXX V. 4 (= 5) sind es nur die zwei obersten Staatsbeamten, die nächsten Kollegen Daniels, welche gegen ihn intriguiren. Diese werden hernach (24) auch in die Löwen-

---

[1] Bertholdt (a. a. O. S. 134) ist sogar geneigt, den Namen Artaxerxes in den massorethischen Text aufzunehmen.

[2] A. a. O. S. 38.

grube geworfen: nach dem massorethischen Texte sind die Feinde Daniels die Beamten und Satrapen überhaupt, und 25 werden die Verleumder Daniels in die Löwengrube geworfen. Der Plan, den jene zwei Beamten zum Sturze Daniels vorbereitet hatten, wird bereits des weitern V. 4 auseinandergelegt. Nach LXX 5. 7 (= 8). 12 (= 13) soll nichts erbeten werden von einem Gott, nach dem massorethischen Text „von irgend einem Gott oder Menschen". Ist die Auslassung in LXX tendenziös? — Die Aufforderung an den König, ihren Plan zu bestätigen V. 8, fehlt in LXX. In LXX 12a beschwören die Ankläger den König bei den Satzungen der Meder und Perser, die Gesetze nicht zu ändern, kein Wort des Befehls zurückzunehmen, sondern streng jede Uebertretung zu ahnden, während im massorethischen Text erst V. 16, nachdem Daniel als Uebertreter des Gesetzes erfunden ist, der König daran gemahnt wird, die Gesetze seien unabänderlich. In 17 (= 18) ist die Vorsicht, den Eingang der Grube unter Siegel zu legen, ein Verdacht, der gegen den König gerichtet ist. Das Versiegeln geschah aus einer feinen List. Die LXX interpretirt deshalb richtig: ὅπως μὴ ἀπ' αὐτῶν (sc. μεγιστάνων) ἀρθῇ ὁ Δαν. ἢ ὁ βασιλεὺς αὐτὸν ἀποσπάσῃ ἐκ τοῦ λάκκου. In 18 (= 19) sind in LXX die Kebsweiber nicht erwähnt, es heisst nur: ἦν λυπούμενος περὶ τοῦ Δαν. Nach LXX 19 (= 20) geht der König in Begleitung der Satrapen zur Löwengrube. V. 20 (= 21) wird die Ansprache des Königs ausführlicher wiedergegeben. Von einem Engel, welcher den Rachen der Löwen verschlossen habe V. 23, ist in LXX 22 nicht die Rede. — Daniel macht V. 22 dem Könige den Vorwurf, dass er den Verleumdungen Gehör geschenkt habe. Nach V. 23 (= 24) kamen πᾶσαι δυνάμεις und waren Zeugen, dass Daniel unversehrt geblieben. Dass Daniel aus der Grube heraufgezogen wurde (M. T. 24), wird unerwähnt gelassen. — 27 erklärt Darius, dass er dem Gotte Daniels sein ganzes Leben hindurch dienen werde, nachdem er das Ausschreiben erlassen hat, alle Völker seines Reiches sollen in Zukunft vor diesem lebendigen und mächtigen Gott sich scheuen und fürchten.

V. 28 (= 29) wird der Tod des Darius erwähnt: καὶ Κῦρος ὁ Πέρσης παρέλαβε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.

Von Aramaismen in Kap. 6 sind bemerkenswerth: 6, 1 s. oben. — 4 (= 5) οἱ δύο νεανίσκοι = עבדין, 3 aber τοὺς δύο ἄνδρας, 24 οἱ δύο ἄνθρωποι [1]. Von Hofleuten und höhern Staatsbeamten ist das Wort gebraucht auch Gen. 40, 20; 41, 10. 37. 38; 50, 7. 2 Kön. 10, 2. 4. Is. 36, 9; vgl. 1 Makk. 1, 6 ἐκάλεσεν τοὺς παῖδας αὐτοῦ, d. i. Statthalter und Feldherren. — 23 τότε συνήχθησαν πᾶσαι αἱ δυνάμεις, ungeschickte Uebersetzung von שׁלטנין? Auch die häufige Construction des Particips mit dem Verbum substantivum könnte zu den Aramaismen gerechnet werden; vgl. 6, 22 εἰμὶ ζῶν, 26 πάντες οἱ ἄνθρωποι . . . ἔστωσαν προσκυνοῦντες καὶ λατρεύοντες. — αὐτὸς γάρ ἐστι θεὸς μένων καὶ ζῶν, 27 ἐγὼ Δαρ. ἔσομαι αὐτῷ προσκυνῶν καὶ δουλεύων.

Aus den angestellten Vergleichen dürfte sich ersehen lassen, mit welch sorgloser Freiheit das Original durchweg behandelt ist und mit welchem Recht der griechische Text dieser Kapitel eher eine Bearbeitung als Uebersetzung genannt zu werden verdient.

---

[1] Nestle (Marg. S. 28) will aus dieser Verschiedenheit der Uebersetzungen der LXX einen sichern Beweis dafür nehmen, „dass sie bei Dan. Kap. 6 an die zwei im griechischen Esdras von einem Judenjüngling (dort Serubabel) überwundenen Pagen denkt". Auch de Lagarde (Mitth. IV, 318; vgl. GGA. 1891, S. 519) spricht es als seine Ueberzeugung aus, dass die Erzählung vom „Pagenwettstreit bei 1 Esdr. 3, 4 ursprünglich im Buche Daniel nach 6, 1 gestanden habe. Doch bieten sich für eine solche kühne Combination nicht im entferntesten sichere Anhaltspunkte.

Dritter Theil.

Die deuterocanonischen Stücke.

§ 21. Das Gebet des Azarias und der Lobgesang der drei Jünglinge (3, 24—90).

In der alexandrinischen Uebersetzung sowohl wie in der Theodotions finden sich noch drei Stücke, die wir im jetzigen massorethischen Text vermissen. Es sind dies die sogen. deuterocanonischen Theile des Buches Daniel, welche wir ebenfalls in den Kreis unserer Untersuchung ziehen müssen.

In Kap. 3 zwischen V. 23 und 24 fügen LXX und Theodotion [1], wie die auf ihnen beruhenden Versionen einen ergänzenden Zusatz von beträchtlicher Länge (67 Verse) ein, nämlich ein Gebet, in welchem Azarias namens seiner drei Gefährten Gott um Rettung anruft (24—45), einen erzählenden Zwischensatz (46—51) und den Lobgesang der wunderbar Geretteten (52—90). Eine genauere Vergleichung zwischen dem Texte der LXX und dem Theodotions stellten bereits an der Editor Rom. [2], Eichhorn [3], welcher ein genaues Verzeichniss

[1] Im Cod. Alex. steht sowohl das Gebet des Azarias wie der Gesang der drei Jünglinge nicht im Zusammenhang des Danielbuches, sondern in Verbindung mit einigen andern hymnischen Stücken als Anhang zum Psalterium (Hymn. IX, X), wie auch sonst vielen Psalterien, z. B. Psalt. Graec.-Lat. Veronense, Psalt. Turicense, Cod. III Syr. Bibl. Par. (s. Ceriani l. c. p. 87. 95), diese und andere biblische Cantica angefügt sind. S. Fritzsche, Exeg. Handb. zu d. Apokr. I, 112. — Im Cod. Vat. steht vor V. 24 die Ueberschrift: προσευχη Αζαριου και υμνος των τριων, und am Schluss der Stücke: τελος της προσευχης και του υμνου.

[2] L. c. p. 284 sqq.

[3] Einl. in die apokr. Schriften des A. T. (Lpz. 1795) S. 422 ff.

der Verschiedenheiten beider Texte bietet, Hahn[1], Fritzsche[2], Wiederholt[3], Cornely[4], Tiefenthal[5], Gaster[6] u. a. m. Ich kann mich deshalb darauf beschränken, nur die wichtigsten Discrepanzen zu notiren.

V. 24 in LXX erscheint als Ueberschrift, während der Vers bei Theodotion mehr ein Bindeglied, welches das Vorhergehende mit dem Folgenden verknüpft, darstellt. — 25 Die Worte der LXX: ἅμα τοῖς συνεταίροις αὐτοῦ . . . εἶπαν sind eine weitschweifige Wiederholung von 24. Azarias tritt als Hauptperson auf und spricht die Gefühle und Gesinnungen seiner Genossen im Gebete aus, so nicht nur nach LXX, wie Rohling[7] meint, sondern auch nach dem Texte Theodotions: καὶ συνστὰς Ἀζαρίας προσηύξατο. — 31 LXX καὶ νῦν, Θ καί. — Eine grössere Dissonanz[8] findet sich V. 46. Der LXX-Text gibt eine sehr breite, langweilige Schilderung der Situation. Die Satzbildung ist äusserst schwerfällig, so dass die Vermuthung naheliegt, der Text sei corrumpirt. Wahrscheinlich sind Randglossen in den Text eingedrungen. Der ganze Vers ist eine Wiederholung von 22. Bei Theodotion dagegen ist V. 46 abgerundet, der Stil fliessend. — 51 ἀναλαβόντες fehlt bei Theodotion. — 54. 55 hat Theodotion die umgekehrte Reihenfolge. 54 hat LXX nach S zu ἐπὶ θρόνου zugefügt τῆς δόξης, 56 zu ἐν τῷ στερεώματι noch τοῦ οὐρανοῦ. Ueber die Metathesis in V. 67—70 s. Fritzsche[9].

Wir bemerken sonach in beiden Texten eine auffallende Uebereinstimmung selbst in den Worten; nur in den ein-

---

[1] L. c. p. 19 sqq. [2] A. a. O. S. 123 ff.

[3] TTQ. 1871, S. 373 ff.

[4] Intr. II, 2, 502 sqq.

[5] Dan. explicatus (Paderb. 1895) p. 116 sqq.

[6] Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. XVII, 75 ff.

[7] Dan. S. 118. „συνστάς, wodurch das Gebet als ein von Asarja mit Ananias und Misael zusammen gesprochenes bezeichnet wird“ (Zöckler, Apokr. S. 232).

[8] Zu V. 40 s. Bludau l. c. p. 51. Knabenbauer, Dan. p. 120.

[9] A. a. O. S. 129. Vgl. Knabenbauer l. c. p. 127. Tiefenthal l. c. p. 182.

leitenden Versen vor dem Gebet des Azarias und dem Lobgesang finden wir grössere Discrepanzen. In Anbetracht der Kürze des Textes und Einfachheit des Inhaltes kann jene Uebereinstimmung allerdings bei zwei selbständigen, voneinander unabhängigen Uebersetzungen uns nicht wunder nehmen.

Wir kommen zu der Frage: Sind auch diese Zusätze Uebersetzungen, oder sind sie von hellenistischen Juden, etwa in Alexandrien, verfasst und in den Text eingeschoben worden? Eichhorn [1] war es, welcher zuerst die bis dahin allgemein angenommene semitische Urschrift in Zweifel zog. Bestimmter haben sich dann fast alle protestantischen Forscher, wie Hävernick [2], de Wette-Schrader [3], Fritzsche [4], Keil [5], Schürer [6], Strack [7], König [8], gegen ein semitisches Original erklärt, welches von katholischen Gelehrten, wie Herbst-Welte [9], A. Scholz [10], Reusch [11], Wiederholt [12], Rohling [13], Kaulen [14], Cornely [15], Knabenbauer [16], Fabre d'Envieu [17], Tiefenthal [18] durchweg vertheidigt wird. Aber auch auf akatholischer Seite haben einzelne, wie Michaelis [19], Bertholdt [20], Gutmann [21], Delitzsch [22], Zündel [23],

[1] Einl. in d. apokr. Schr. S. 421 f. In der Einl. in d. A. T. IV, 531 ff. entscheidet er sich für ein hebräisches Original.
[2] Dan. p. LII.
[3] Einl. S. 509 ff.
[4] A. a. O. S. 115 f.
[5] Einl. S. 757.
[6] Gesch. II, 717; PRE. I (3. Aufl.), 639.
[7] Einl. S. 156.
[8] Einl. S. 486.
[9] Einl. in d. hl. Schriften d. A. T. II, 3 (Freib. 1840 ff.), 240 ff.
[10] Allgem. Einl. in d. hl. Schriften III (Lpz. 1848), 520 f.
[11] Lehrb. d. Einl. (4. Aufl., Freib. 1870) S. 119 f.
[12] A. a. O. S. 376 ff. [13] Dan. S. 115.
[14] Einl. S. 400. [15] Intr. II, 2, 500.
[16] Dan. p. 113. [17] L. c. I, 880 ss.
[18] L. c. p. 118 sqq. [19] Or. Bibl. IV, 18 f.
[20] Einl. in d. A. u. N. Test. IV (Erl. 1812 ff.), 1567 ff.
[21] Die Apokr. d. A. T. (Altona 1841) S. 199.
[22] De Habacuci vita et aetate (Lps. 1842) p. 50.
[23] Abfassungszeit des Buches Dan. S. 185.

Zöckler[1], Vatke[2], Bissel[3], Ball[4], Gaster[5], für eine semitische Vorlage plädirt. Es verdient doch alle Beachtung, was Ball an Lesefrüchten aus rabbinischer Tradition für den Inhalt des Stückes beibringt. Wenn auch in diesen Parallelen an sich ein directer Beleg dafür, dass die jüdische Tradition bis zur Entstehungszeit der LXX oder gar noch vor dieselbe zurückreicht, nicht gegeben ist, so zeigen sie wenigstens, dass diese im babylonischen Talmud und mehreren Midraschim erhaltene Tradition „was a favorite topic with the Rabbis and their disciples“[6]. Gaster[7] hat neuerdings für den Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen, wie für die später zu behandelnde Geschichte von Bel und Drache aus einer jüdischen Chronik des Jerahmeel (10. Jahrh.) einen aramäischen Text bekannt gemacht, welchen er für das Original hält, aus dem Theodotion übertragen hat. Aber der Verfasser der Chronik, welcher auch die aramäischen Stücke bei Daniel ins Hebräische übersetzt hat, deutet selbst an[8], dass er die genannten (deuterocanonischen) Stücke der Uebersetzung Theodotions entnommen hat, wenn er sagt, er gebe die Stücke, welche Todos fand (שמצא תודוס): „und dies ist der Abschnitt, welchen einreihte Todos, der weise Mann, welcher übersetzte in den Tagen des Commodus, des Königs der Römer.“

---

[1] Dan. S. 42.

[2] Hist.-krit. Einl. in d. A. T. (herausg. v. H. Preiss. Bonn 1886) S. 668.

[3] The Apocrypha of the Old Test. (Edinb. New-York 1880) p. 443 f.

[4] (Wace,) Apocrypha II (Lond. 1888), 308 ff.

[5] L. c. XVI, 280 ff.; XVII, 75 ff.

[6] Ball l. c. p. 308. Vgl. J. Fürst, Der Canon des A. T. (Lpz. 1868) S. 102 f. S. Plessner, Die apokr. Bücher des A. T. (Berl. 1833) S. 18 Anm.

[7] L. c. XVI, 280—290. 312—317; XVII, 75—94.

[8] L. c. XVI, 283. 312. Vgl. PRE. I (3. Aufl.), 639. — Die Stücke stimmen übrigens genau mit der Uebersetzung Theodotions überein; „we find an absolute identity extending to the most minute details“ (Gaster l. c. XVI, 288). Die geringfügigen, vereinzelten Differenzen, welche bemerkt werden, erklären sich einerseits aus dem Bestreben des aramäischen Uebersetzers, den Text zu glätten und Incorrectheiten zu tilgen, anderer-

Es ist jedoch nicht Zweck dieser Untersuchung, den Beweis für die Echtheit oder Canonicität dieser Stücke zu führen, sondern nur das Verhältniss beider Texte klarzulegen, um daraus Schlüsse für die alexandrinische Uebersetzung zu ziehen.

Zunächst steht fest, dass dieses Stück von jeher in der LXX gestanden hat. Wie Theodotion, so kannten Justin (Apol. I, 46) und der Verfasser des 3. Makkabäerbuches den Zusatz. Der Umstand, dass Theodotion das Stück in seine Uebersetzung mitaufnahm, spricht von vornherein dafür, dass er es in einem semitischen Original vorfand, da es ja gerade seine Absicht war, durch eine treue, genauere Uebersetzung unter Berücksichtigung der LXX die Abweichungen dieser vom hebräischen Texte zu beseitigen[1].

Das semitische Original leuchtet ferner in einzelnen Idiotismen der griechischen Uebersetzungen hindurch, so dass selbst Reuss[2] zugesteht, dass „in betreff der Gebete der Schein für das Gegentheil“, d. i. eine semitische Urschrift, spreche, und Fritzsche[3] anerkennen muss, dass die Sprache in unserem Stück „sehr hebraisire“. Wenn auch viele der von den Vertheidigern eines semitischen Originals notirten Hebraismen durch die Gewöhnung an die Diction der LXX erklärt werden können[4], so stossen wir doch in dem griechischen Texte auf

seits, wie bei Bel und Drache (V. 27. 33), aus rabbinischer Tradition, die sich auch sonst, z. B. bei Josippon (ed. Breithaupt [Gotha 1707. 1710] p. 42 sqq.), findet. S. Gaster l. c. XVI, 289. — Dass das Aramäische dem Biblisch-Aramäischen entspreche, hat Gaster (l. c. XVI, 287) wohl behauptet, aber nicht zu beweisen versucht.

[1] S. das Weitere hierüber im folgenden Paragraphen.

[2] Geschichte S. 637. [3] A. a. O. S. 116.

[4] Z. B. 28 κρίματα ἀληθείας, ἐν ἀληθείᾳ καὶ κρίσει (31 ἐν ἀληθινῇ κρίσει); vgl. Ps. 111, 7. Jer. 4, 2. V. 31. 34. 41 καὶ νῦν, „a very common formula in later Hebrew style“ (Ball l. c. p. 311). 32 πονηροτάτῳ παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν. 34 μὴ διασκεδάσῃς σου τὴν διαθήκην; vgl. Gen. 17, 14. Lev. 26, 15. 44. 35 τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σοῦ; vgl. 2 Par. 20, 7. Is. 41, 8. V. 40 ἡ θυσία ἐνώπιόν σου. 44 οἱ ἐνδεικνύμενοι = מראין oder מחמין. 46 οἱ δὲ ὑπέκαιον ὑποκάτωθεν αὐτῶν νάφθαν (Θ καίοντες τὴν κάμινον νάφθαν). 65 πνεύματα = רוחות, Winde.

einzelne für einen griechischen Leser harte Ausdrücke, welche sich befriedigend nur durch Zurückgehen aufs Hebräische erklären lassen. So V. 32 ἐχθίστων ἀποστατῶν = מרדים, 36 Θ in Cod. Alex. οἷς ἐλάλησας πρὸς αὐτούς, 37 ταπεινοὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ = מכל statt בכל, 40 ἐξιλάσαι ὄπισθέν σου (Θ ἐκτελέσαι ὄπισθέν σου) = לְמַלֵּא אַחֲרֶיךָ[1]. — Auch die Wiederholungen, wie δρόσος (64. 68 LXX Θ), καῦμα (66. 69 Θ), ψῦχος (67. 69 LXX Θ), ὄμβρος (LXX 64. 77) zeigen, dass im Original verschiedene Ausdrücke gestanden haben[2]. S. Plessner[3] hat das Original wiederherzustellen gesucht, wenn auch seine Rückübersetzung freier gehalten ist als die des Chronisten aus dem 10. Jahrhundert.

Ob das Original in hebräischer oder aramäischer Sprache vorlag, lässt sich bei der Kürze und Einfachheit des Textes nicht entscheiden. Wenn wir auf den Inhalt des Gebetes und des Hymnus, der mannigfache Anklänge an die Psalmen enthält, blicken, sowie die Hebraismen beachten, welche der Alexandriner in der Uebertragung der aramäisch geschriebenen Stücke des Buches grösstentheils zu vermeiden versteht, könnten wir geneigt sein, eine hebräische Vorlage zu supponiren. Auffallend bliebe es aber, dass ein hebräisches Stück in den aramäischen Text des Buches hineingeschoben wäre, wenn sich dabei auch leichter erklären liesse, warum dieses in hebräischer Sprache abgefasste Stück später aus dem Texte fortgelassen sei.

[1] Vgl. Num. 14, 24; 32, 11. Wiederholt a. a. O. S. 373 ff. Cornely l. c. p. 503. — Ball (l. c. p. 314) will die Stelle erklären aus einer Verwechslung von כליל = ganz, vollkommen, als Substantiv Ganzopfer, mit dem Verb כלל, vollenden. Vgl. Lev. 6, 15. Ez. 16, 14; 27, 4. 11. Der Parallelismus וכליל — עולה scheint diese Erklärung zu begünstigen. Auch die äthiopische Uebersetzung hat: „Wie das Opfer von Widdern und Stieren . . ., so sei unser Opfer vor dir, und lass uns vollkommen sein mit dir." Indes bleibt das ὄπισθέν σου dabei unverständlich. — Willkürlich conjecturiren Fritzsche, Zöckler, Bissel: ἡ ἐξέλασις ἔμπροσθέν σου.

[2] „Zum zweitenmal konnte in Lobliedern dieser Art dieselbe Sache nicht zum Lobe Gottes aufgefordert werden" (Bertholdt, Einl. S. 1568).

[3] A. a. O. S. 46—52. Vgl. Gaster l. c. XVI, 312—315.

Wären diese Stücke ursprünglich, wie meistens angenommen wird, griechisch geschrieben, also bei Abfassung der Uebersetzung bereits griechisch vorhanden gewesen, so liesse sich schwer begreifen, dass der Autor der Version dieselben in ein hebräisch und aramäisch geschriebenes Buch sollte eingereiht haben. Man könnte dann eher der Meinung von Hävernick[1] und R. Smith[2] beipflichten, dass die Zusätze erst später zur griechischen Uebersetzung hinzugefügt seien. Dagegen spricht jedoch ausser den oben angeführten Gründen schon die Identität des Stils „even in minute particulars“[3].

Erst recht unhaltbar ist die Meinung Keils[4], der Uebersetzer habe diese Zusätze selbst gedichtet. Man kann wohl überzeugt sein, dass alexandrinische Juden in jener Zeit, in welcher der Zusammenhang mit Palästina noch ein frischer war, Männer, welche erst eine griechische Uebersetzung schufen, nicht eigenen Einfällen gefolgt sein werden[5].

Es erhebt sich für uns noch die Frage, ob diese Zusätze, welche ursprünglich nach unserer Auffassung hebräisch oder aramäisch abgefasst waren, von jeher im Texte gestanden haben oder erst später in den Text eingeschaltet worden sind.

Die Antwort kann nicht bestimmt lauten, da ganz sichere Beweismomente fehlen. Indes scheint die Gestalt des griechischen Textes selbst einzelne Anhaltspunkte für die Annahme zu gewähren, die Stücke haben ursprünglich zum Danielbuche nicht gehört, sondern seien erst nach Abfassung desselben — wann, lässt sich nicht näher bestimmen — hinzugefügt worden. Jedenfalls sind sie dem Texte längst eingegliedert gewesen, als der Vertent an seine Arbeit ging. Auf spätere Hinzufügung scheinen zunächst die Namen der Jünglinge hinzuweisen.

---

[1] A. a. O. S. LII. [2] A. a. O. S. 142.

[3] Ball l. c. p. 309. Der mit der sonstigen Uebersetzung des Buches homogene Stil allein beweist nicht, dass der Vertent die Stücke hinzugefügt hat, wie Fritzsche (a. a. O. S. 114) behauptet, sondern nur, dass der Uebersetzer dieser Stücke mit dem des ganzen Buches identisch ist.

[4] Einl. S. 752.

[5] Geiger, Urschrift S. 14.

Während diese im protocanonischen Theil von Kap. 3, auch in der Uebersetzung, mit ihren chaldäischen Namen genannt werden, wie V. 12. 13. 14 ff., führen sie im deuterocanonischen Theil wieder ihre hebräischen Namen. Besonders stark tritt diese Inconsequenz im Texte Theodotions hervor. Noch V. 23 heissen sie Σεδράχ, Μεισάχ, καὶ Ἀβδεναγώ, bereits 24 ist von Ἀζαρίας die Rede. In der LXX werden sie V. 23 genannt τοὺς περὶ τὸν Ἀζαρίαν, 24. 88 Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ, während sonst immer in 1, 6. 7. 11 ff. die Reihenfolge der Namen ist: Ἀνανίας, Μισαήλ, Ἀζαρίας. Wenn Welte[1] bemerkt, dass natur- und sachgemäss die drei Jünglinge einander mit ihren eigenen hebräischen und nicht mit den von ihren Verfolgern ihnen gegebenen chaldäischen Namen anreden, so passt dies wohl auf V. 88, nicht aber auf 24. 25. 49[2]. Der Uebersetzer hätte wohl, wenn er selbst die Stücke dem Buche eingefügt, die Namen den in der Umgebung stehenden chaldäischen Benennungen conform gemacht. Zugleich weist diese Verschiedenheit der Namen darauf hin, dass sowohl das Gebet des Azarias wie der Lobgesang der drei Jünglinge mit dem Texte des Danielbuches wohl nicht ursprünglich verbunden waren. Ferner ist es, was auch dagegen bemerkt werden mag, immerhin recht auffallend, dass die specielle Situation der Betenden so gut wie gar nicht berücksichtigt ist, vielmehr preisen die drei in den glühenden Ofen geworfenen Männer Gott wegen seiner Gerechtigkeit, nach welcher er das Volk wegen der begangenen Sünden dem Elend und den gottlosen Heiden überliefert habe, und bitten, dass er eingedenk des Bundes und seines Namens es nicht auf immer verstosse, ihm gnädig sei und seine Feinde zu Schanden werden lasse. Im zweiten Gesang fordern sie das All zum Preise des Allerhöchsten auf, aufsteigend auf der scala creaturarum, anhebend mit dem Kosmischen und schliessend mit dem individuell

---

[1] A. a. O. S. 243.

[2] Eher liesse sich mit Cornely (l. c. p. 504) aus den Namen auf einen hebräischen Text schliessen.

Ethischen und Persönlichen — eine wohlgefügte Ordnung, welche in der bedrängten Lage der Beter immer merkwürdig bleibt. In dem Gebete des Azarias finden sich zudem mehrfache Berührungen mit den Gebeten in den Zusätzen des Buches Esther, in dem Lobgesang starke Anklänge an mehrere Lieder im letzten Buche des Psalters[1]; insbesondere ist die jedesmalige erste Vershälfte eine Erweiterung des Ps. 136 oder 148, die zweite, d. h. die stets wiederkehrende Antwort der zwei Genossen des Azarias, war ein beliebter Refrain, der auch als Schluss den jetzigen fünf Büchern des Psalters beigefügt ist; vgl. Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53; 106, 48. Die Gebete, welche zum Theil poetischen Rhythmus athmen, sind nicht etwa aus anderwärts entlehnten Floskeln componirt, sondern wahrscheinlich ein eigenes in der Weise der Buss- und Lobpsalmen gehaltenes Product, wobei natürlich gleiche Worte und Fügungen auch anderwärts gebraucht vorkommen.

Dass das Gebet des Azarias, welches vielleicht ursprünglich eine προσευχή gegen die Feinde war, erst nachträglich, wenn auch vor Abfassung der LXX, in den Text eingeschaltet ist, scheint auch daraus hervorzugehen, dass sowohl in LXX als auch bei Theodotion der Vers 23 des protocanonischen Theils geändert ist, und zwar in der Absicht, eine passende Ueberleitung zu dem Zusatz zu gewinnen. Zunächst sind in LXX 22b und 23 umstellt. Die Umstellung entspricht gut dem Gedankengang: Jene Männer stiessen die Jünglinge in den Ofen hinab und wurden dabei von den herausbrechenden Flammen erfasst. Nach dem massorethischen Text führen sie die Jünglinge zuerst hinauf auf die Leiter und werden dann von der Flamme erfasst. Die Jünglinge werden hierauf gebunden (von andern) und ins Feuer geworfen. Durch die Umstellung in LXX wird der nähere Anschluss an das Folgende erreicht, so dass in V. 23 die Worte αὐτοὶ δὲ συνετηρήθησαν passend den Uebergang zu dem deuterocanonischen Stück ver-

---

[1] S. den genauen Nachweis bei Ball l. c. Söder, Stud. u. Mitth. Ben. Ord. 1885, 1, 357.

mitteln; V. 24 in LXX kann gleichsam als Ueberschrift gelten. — Bei Theodotion in Cod. Vatic.[1] ist in V. 23 die Bemerkung vom Tode der Henker ausgelassen und zu 24, um in passender Weise überzuleiten, der Zusatz gemacht: καὶ περιεπάτουν ἐν μέσῳ τῆς φλογός.

Auffallend ist ferner der Bericht LXX 46—48, welcher nur wiederholt, was bereits in Uebereinstimmung mit V. 23 des massorethischen Textes erzählt ist, dass nämlich die Henker von den Flammen erfasst und verbrannt seien. Bei Theodotion ist V. 23 nichts von dem Tode der Henker berichtet, deshalb kann dieser passend nach seinem Texte V. 48 erzählt werden. Man kann wohl annehmen, dass damals, als die Lieder in den Text eingereiht wurden, um sie sinngemäss zu ordnen, in V. 46—51 die Schilderung der Situation in 22. 23 wieder aufgenommen wurde. Umgekehrt finden wir, dass in manchen Handschriften des Danieltextes nach Theodotion die einleitenden Verse 25. 46—51 ausgelassen sind, weil man die Hymnen einfach als solche ohne Rücksicht auf ihre specielle Entstehung betrachtete[2].

Um eine geeignete Verbindung des Schlusses des Lobgesanges mit dem weitern Gang der Erzählung herzustellen, scheint in LXX 91 hinzugefügt zu sein: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀκοῦσαι τὸν βασιλέα ὑμνούντων αὐτῶν καὶ ἑστὼς ἐθεώρει αὐτοὺς ζῶντας. Der Hebraismus am Anfang der Worte spricht dafür, dass der Uebersetzer den Einschub im Texte schon vorgefunden hat. Theodotion setzt hinzu: (καὶ Ναβ.) ἤκουσεν ὑμνούντων αὐτῶν (καὶ ἐθαύμασεν).

Gegen unsere Vermuthung, dass in V. 24—91 eine spätere Einschaltung vorliege, könnte man geltend machen, im aramäischen Texte entstehe nach Weglassung des Stückes eine

---

[1] Cod. Alex. hat am Schluss von 22 den Zusatz: και τους ανδρας εκεινους τους βαλλοντας . . . απεκτεινεν η φλοξ του πυρος, welcher V. 46 widerspricht.

[2] S. die Hymnen unter den ωδαι in ed. Swete III, Anhang, p. 804 bis 808, aus Cod. Alex. unter Vergleichung von R (Psalter. Graeco-lat. Veron.) und P (Psalter. Turicense).

Lücke, der Zusammenhang leide und die Rede Nebukadnezars in V. 25. 26. 28 entbehre der nähern Erklärung[1]. Indes, fällt das deuterocanonische Stück aus, so entsteht für den vorurtheilslosen Leser nicht die geringste Schwierigkeit, wie auch der Zusammenhang dadurch nicht zerrissen erscheint[2]. Ja selbst wenn eine kleine scheinbare Unterbrechung des Zusammenhanges vorläge, konnte nicht gerade diese einen spätern Diaskeuasten veranlassen, die scheinbare Lücke sachgemäss auszufüllen?

Wenn wir alle vorgeführten Momente ins Auge fassen, so erscheint die Annahme als begründet, unser Stück sei, unbeschadet seiner Canonicität[3], bereits vor der alexandrinischen Uebersetzung in den aramäischen Text des Danielbuches an der für dasselbe passendsten Stelle eingegliedert worden, weniger geschickt in dem Exemplar, welches dem Alexandriner vorlag, geschickter in dem, nach welchem Theodotion seine Arbeit anfertigte. Dass jedoch Theodotion, wie Knabenbauer[4] annimmt, „textum pristinum libri Danielis“ biete, lässt sich nicht beweisen.

§ 22. Susanna (Kap. 13).

Die Geschichte der Susanna befindet sich im Cod. Chis. und Ambr., wie auch in der Vulgata am Ende des Buches Daniel als Kap. 13, in den meisten griechischen Handschriften des Theodotiontextes aber, wie in der Itala, den koptischen, arabischen, armenischen Uebersetzungen, geht sie dem Buche — als der Jugendgeschichte des Propheten angehörig — voraus[5];

---

[1] Eichhorn, Einl. IV, 527. Rosenmüller, Schol. X, 32. 139. Herbst-Welte, Einl. S. 239. Rohling, Dan. S. 115 ff. 129. Fabre d'Envieu l. c. I, 880. v. Gall a. a. O. S. 23 Anm.

[2] „In chaldaico quidem textu eius omissione contextum non esse turbatum concedimus, at altera ex parte aptiorem fieri nexum, si retineatur, fatendum est“ (Cornely l. c. p. 502). — S. jedoch § 24.

[3] Mussil in TTQ. 1895, S. 568 f. [4] Dan. p. 121.

[5] In Cod. B A Q (? Γ) folgt die Geschichte der Susanna auf die Ueberschrift: Δανιηλ in B A, Δανιηλ κατα Θεοδοτιωνος in Q. Cod. B theilt

bei den Syrern ist sie als besonderes Büchlein edirt[1]. Bekanntlich umfasste die Peschita, welche aus dem hebräischen Texte floss, ursprünglich nur die protocanonischen Bücher des Alten Testamentes, jedoch sind die deuterocanonischen Stücke nicht viel später aus dem Griechischen übersetzt beigefügt worden[2]. — Auch Origenes scheint die Geschichte der Susanna am Anfange des Buches vorgefunden zu haben, denn in Epist. ad Afric. 2 (M. XI, 49) erwähnt er unter den Theilen, welche am Schlusse des Buches stehen, nur Bel und Drache. Von Hippolyt wissen wir ebenfalls, dass er im ersten Buche seines Danielcommentars die Geschichte der Susanna behandelte[3].

Ja selbst in der LXX scheint sie ursprünglich eine andere Stelle eingenommen zu haben. Am Schluss von Kap. 12 nämlich lesen wir die subscriptio: Δανιηλ κατα τους ο' nebst der

---

Susanna in drei Theile durch die Buchstaben ᾱ i. m. 1, β i. m. 7, γ̄ i. m. 28, A subscript. ορασις ά. — In Cod. 232 bei Holm.-Pars. (Vet. Test.) lautet die Ueberschrift: ορασεις του προφητου Δανιηλ τα κατα τους πρεσβυτερους και Σουσαννη. In Cod. 235 ibid. ορασις του σοφωτατου Δανιηλ κατα Σουσαννη. S. auch A. Scholz, Judith S. 199 f. Scholz irrt aber, wenn er sagt, Syr. Hexapl. vertrete die Ordnung Theodotions, d. h. Susanna stehe in ihr als erstes Stück. Auch Cod. Ambr. hat Susanna am Schluss des Buches.

[1] In der Polyglotte Waltons (IV. London 1657) findet sich ausser der gewöhnlichen syrischen Uebersetzung, welche etwas frei ist und mancherlei Zusätze hat, die Philoxeniana nach der Redaction von Thomas, Bischof von Heraclea, um 616 n. Chr. Einen dritten Text, der mit dem ersten bei Walton „fere consonans" ist, gab de Lagarde heraus aus den Codices nitrienses des Britischen Museums 14 447 (10. Jahrhundert) und 14 445 (a. 843 Syrorum), in Libri apocr. syriace (Lips. 1861) p. 132—138.

[2] Vgl. O. Bardenhewer, Polychronius (Freib. 1879) S. 64 f. Kaulen, Einl. S. 122.

[3] Das Gebet des Azarias und der Lobgesang der Jünglinge war jedenfalls bei Hippolyt Bestandtheil des dritten Kapitels des prophetischen Buches, und nicht folgten sie der Susannageschichte, wie Georgiades, der Entdecker des vierten Buches des Danielcommentars, dem Harnack (TLZ. 1891, S. 34), Bratke (Das neuentdeckte vierte Buch des Dan.-Comm. v. Hippolyt) beipflichten, glaubt behaupten zu dürfen. Vermuthlich schloss sich an Susanna in dem Bibeltext, welcher Hippolyt vorlag, die Erzählung von Bel und Drache unmittelbar an. S. Bardenhewer in LR. 1891, S. 232.

Bemerkung, die Abschrift sei genommen von einem Exemplar, das die Notiz getragen habe: εγραφη εκ των τετραπλων. ἐξ ων και παρετεθη. Man könnte daraus vielleicht schliessen, und Cozza[1] hat den Schluss gezogen, dass bis Kap. 12 inclusive der Text der LXX gegeben sei; was nachfolge, gehöre nicht zur LXX, sondern sei andern Uebersetzungen entnommen, und zwar, wie die Buchstaben im Titel von Susanna besagen würden, den Versionen von Aquila, Symmachus, Theodotion. Wir hätten demnach von Susanna und vielleicht auch von Bel und Drache nicht die Uebersetzung der LXX, sondern nur die einer der übrigen griechischen Versionen hier überliefert erhalten. — Zunächst ist zu bemerken, dass jene Buchstaben in der Ueberschrift zu Susanna sich nur auf diese Erzählung beziehen und nicht auf die folgenden. Wir wissen ferner, dass Origenes bestimmt einen Text der LXX zu Susanna kennt, wie sein Brief an Africanus lehrt, und er wird ihn sicher in die Hexapla wie Tetrapla aufgenommen haben. Würde es nun nicht höchst auffallend sein, wenn in dem Cod. Chis., der den hexaplarischen oder vielmehr tetraplarischen Text uns bietet, auf einmal mitten in dem LXX-Text etwa der Text des Aquila oder besser der des Symmachus, mit Correcturen nach Theodotion, wie wir sehen werden, unter Hintansetzung und Weglassung des Textes der LXX sollte Aufnahme gefunden haben? Dieselbe Unterschrift wie nach Kap. 12 lesen wir in Cod. Chis. und Ambr., allerdings ohne das Mnemosynon, nach der Geschichte von Bel und Drache, ein Beweis wenigstens dafür, dass dieses Stück als zur LXX gehörig betrachtet wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach stand die Susannageschichte wohl auch in der LXX am Anfange des Buches und wurde später aus ähnlichen Gründen, wie die waren, welche den für die hebraica veritas eingenommenen hl. Hieronymus bewogen, fast alle Stücke, die er in seiner hebräischen Bibel nicht vorfand, in den Anhang der betreffenden Bücher zu verweisen, Susanna dem protocanonischen Theil in den LXX-Handschriften

[1] L. c. p. cv.

nachgestellt. Die Erzählung von Bel und Drache hingegen galt als Stück des Propheten Habakuk und musste deshalb, als zur LXX des Buches Daniel gehörig, durch eine besondere Unterschrift noch beglaubigt werden. Oder hat etwa erst Theodotion diese Zusätze in ihrer chronologischen Reihenfolge geordnet? Dann hätte er wohl eher die Susannageschichte, wie Tiefenthal[1] es thut, hinter Kap. 1 gestellt und die Erzählung von Bel und Drache nach Kap. 6 eingeschaltet.

Zu Kap. 13 findet sich im Cod. Chis. die Ueberschrift Α′ Σ′ Θ′ ΣΟΥΣΑΝΝΑ † † †; im Cod. Ambr. steht am Rande vor der ersten mit einem Obelus bezeichneten Zeile der Buchstabe ܣ, vor der zweiten ܠ. Schon der römische Herausgeber vom Jahre 1772[2] hat richtig die Siglen als Aquila, Symmachus, Theodotion aufgelöst. Warum jedoch der Erzählung diese Siglen vorgesetzt sind, lässt sich nur vermuthen. Der Ansicht des ersten Herausgebers unseres Textes, es werde durch die Zeichen die Uebereinstimmung der drei Uebersetzer mit dem Texte der LXX, nicht zwar den Worten, aber dem Sinne nach, bezeichnet, stellt Bugati[3] eine andere gegenüber, mit welcher Eichhorn[4], Fritzsche[5] im wesentlichen übereinstimmen: es solle durch sie ausgedrückt werden, dass die ersten vier oder fünf Verse in dem LXX-Text, welchen im Cod. Chis. ein Lemniscus, im Cod. Ambr. ein Obelus vorgesetzt ist, gefehlt haben und aus den andern Uebersetzungen herübergenommen seien. Wenn auch die Bemerkung über die ersten vier oder fünf Verse zu Recht besteht, so hat doch zunächst nur ein Uebersetzer, und zwar Theodotion, die Ergänzung geliefert; überdies stehen jene Siglen im Cod. Chis. wenigstens nicht am Rande etwa vor dem Lemniscus, sondern im Titel vor Susanna. Es wird demnach wohl eine Beziehung der Namen auf das ganze Stück anzuerkennen sein. Field[6] dürfte recht haben, wenn er im Anschluss an den editor Romanus

---

[1] Dan. p. 50 sqq. 207 sqq. [2] L. c. p. 81.
[3] L. c. p. 156 sq. [4] A. a. O. S. 460.
[5] A. a. O. S. 132 f. [6] L. c. I, xcv; vgl. II, 934.

ausführt: „De compositionibus duorum aut plurium siglorum Α Σ Θ observandum est, lectiones ita praenotatas praesertim longiores saepenumero ad unum tantummodo interpretum pertinere, quocum ceteri sensu quidem consentiunt, ut tamen stilum orationis quisque sibi peculiarem sectetur."

Den diakritischen Zeichen des Cod. Ambr. ist ein grösseres Gewicht beizulegen als den des Cod. Chis. Da nun in ersterem das Siglum A fehlt, so werden wir vermuthen dürfen, dass es im Cod. Chis. fälschlich vom Abschreiber hinzugefügt sei. Origenes (Ep. ad Afr. 2 [M. XI, 52]) berichtet uns, dass Aquilas Uebersetzung das additamentum in Kap. 3 nicht enthalte; aus seinen weitern Worten — τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ἀντίγραφα, ὧν καὶ τὰς λέξεις ἐξεθέμην, τὸ μὲν ἦν κατὰ τοὺς ο', τὸ δὲ ἕτερον κατὰ Θεοδοτίωνα — scheint hervorzugehen, dass er auch die andern Zusätze bei Aquila nicht gelesen habe. Sicher hätte er Aquila in seinem Brief an Africanus als Zeugen für die Originalität der Zusätze ins Feld geführt, wenn er unser Stück in seiner Version vorgefunden hätte. Ich kann deshalb Knabenbauer [1], Scholz [2], Fabre d'Envieu [3], de Lagarde [4] nicht beistimmen, wenn sie die Meinung als sicher aussprechen, die Susannageschichte habe auch in der Uebersetzung Aquilas gestanden, und A sei im Cod. Ambr. nur durch ein Versehen des Abschreibers ausgefallen. Das jedoch können wir mit mehr Sicherheit behaupten, dass ausser LXX und Theodotion auch Symmachus unsere Erzählung kannte, wenn auch nicht gerade der syrohexaplarische Text Lesarten nach der Uebertragung des Symmachus angibt, wie Kaulen [5] behauptet.

Vergleichen wir nun näher die LXX-Uebersetzung und die Theodotions miteinander, so nehmen wir überraschende Verschiedenheiten wahr.

Gleich am Anfang des LXX-Textes fällt unser Blick auf eine Lücke, die nur zum Schein ausgefüllt ist. Im Cod. Chis.

[1] Dan. p. 51. [2] Esther S. 154.
[3] L. c. I, 274 ss. [4] GGA. 1891, S. 517.
[5] Einl. S. 400.

haben die Verse 1—5a καὶ ἦν ἀνὴρ ... ἐν τῷ ἐνιαυτῷ Lemnisci von der Form ⁓, im Cod. Ambr. Obeli von der Form ÷ vorgesetzt erhalten. Die letztern sollen, wie Field[1] vermuthet, von Abschreibern fälschlich für Asterisci gesetzt sein. Anders urtheilt hierüber Fritzsche[2]: Origenes habe gerade Obeli vorgesetzt, weil er erkannt hatte, dass diese Verse fälschlich in die LXX-Uebersetzung hinübergekommen seien. Jedoch stimmen die Verse Wort für Wort überein mit dem Theodotiontexte, aus welchem meistens Origenes die LXX supplirte. — Welche Bedeutung haben denn die kritischen Zeichen? Für gewöhnlich nimmt man nach Field[3] an, dass Lemniscus wie Hypolemniscus nur graphische Gestaltungen des Obelus seien. Indes ist es noch nicht ausgemacht, dass der Lemniscus gleichbedeutend ist mit dem Obelus. Wir müssten ausserdem annehmen, dass Abschreiber ihn hier irrthümlich für den Asteriscus gesetzt hätten. Isidor Hispal. (Etym. 1, 21 [M. LXXXI, 96]) zudem wie schon früher Epiphanius (De mens. et pond. c. 8[4]) sind der Meinung, dass der Lemniscus Aehnlichkeit des Sinnes bedeute, eine Ansicht, die nicht ohne weiteres zu übergehen ist[5]. Jedoch unterscheidet sich die Form des Lemniscus ⁓ in dem Cod. Chis., welche ausser in Kap. 13 noch 1, 20; 4, 8 in marg. vorkommt, doch zu merklich von der im Cod. Chis. und Ambr. gewöhnlich vorkommenden Form des Obelus ÷, als dass sie mit diesem gleichbedeutend sein könnte. Field[6]

---

[1] L. c. II, 934. [2] A. a. O. S. 133.

[3] L. c. I, LVII sqq. Bleek-Wellhausen, Einl. S. 545. Cornely l. c. I, 343. Kaulen, Einl. S. 96. Was Hahn (l. c. p. 85 sq.) über die Bedeutung der fraglichen Zeichen vorbringt, dass sie nämlich eine Differenz zwischen A einerseits, LXX, Θ, Σ andererseits anzeigen, nennt Fritzsche (a. a. O. S. 133) etwas scharf „leichtfertiges, unüberlegtes Gerede".

[4] Allerdings ist die Ansicht des Epiphanius, welcher die Zeichen auf den ursprünglichen Text der Siebzig bezieht, nicht haltbar. S. Field l. c. I, LVII.

[5] Curterius in Praef. ad Procopium Gaz. in Isaiam (M. LXXXVII[2], 1814). Nestle in TLZ. 1876, S. 181. Tischendorf, Vet. Test. graece ed. I, prol. p. XXXVIII.

[6] L. c. I, LV, n. 14.

bemerkt zu Middeldorpfs Ausgabe des Cod. Syrohex.[1], dass ܐܬ im Syrohexaplaris ein blosser Index sei, durch den Randlesarten mit lectiones textuales verknüpft werden sollen; nur Gen. 39, 17. 3 Reg. 21, 20. 28 soll ܐܬ die Stelle eines Obelus vertreten. Empfiehlt sich nicht vielleicht auch für Dan. Kap. 13 die Annahme, dass die mit jenem fraglichen Zeichen versehenen Verse ursprünglich eine Randlesart aus Theodotion waren, die dann von Abschreibern in den Text selbst eingerückt wurde? Ohnehin haben wir verschiedene Anzeichen dafür, dass irgend ein Glied am Eingang der Erzählung im LXX-Text ausgefallen ist. Nicht gut kann dieselbe mit περὶ ὧν ἐλάλησεν (5 b) begonnen haben. Deshalb ist sie entweder zu beginnen mit V. 5 καὶ ἀπεδείχθησαν, oder besser mit 6, und mit Fritzsche ist etwa noch zu ergänzen: ἦσαν δὲ δύο πρεσβύτεροι ἐν Βαβυλῶνι. Auch ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ (5) scheint auf ein vorangegangenes chronologisches Datum hinzudeuten[2]; im Jahre von Joakims Heirat? — Da die Personalien der Susanna, welche im Texte Theodotions gleich am Anfang der Erzählung mitgetheilt werden, im Cod. Chis. erst V. 7 angegeben werden, liegt die Vermuthung nahe, dass im LXX-Text am Anfang von den beiden Aeltesten, nicht aber von Susanna die Rede gewesen sei[3]. Die Worte Daniels an die beiden Missethäter (52. 56) involviren wenigstens eine Beziehung zu früherem Missverhalten, über das vielleicht die Verse 1—5 (LXX) berichteten. Ball[4] vermuthet nach Brüll, die ersten Verse des Textes, in denen das Treiben der Aeltesten dargestellt gewesen sei, seien fortgelassen, damit jüdischen Frauen Babyloniens nichts Uebles nachgesagt werden könnte, „in order to avoid defaming of Jewesses of the Exil“. In den Versen

[1] Berl. 1835.

[2] Der Syr. Walton 2 (d. i. Heracl.) hat: „Als Daniel 12 Jahre alt war, lebte ein Mann, dessen Name Joakim war . . .“ Vgl. Sulpitius Sever. Chron. II, 1, ed. Halm 1866. Ball l. c. zu V. 5.

[3] Brüll, Jahrb. für jüd. Gesch. u. Lit. (Frankfurt a. M. 1877) S. 27 f.

[4] L. c. p. 331.

56. 57 (vgl. 52) jedoch bleibt noch genugsam angedeutet, dass sie das, was bei Susanna ihnen nicht gelungen, bei den Töchtern Israels mit Glück versucht hätten; waren die Töchter Israels nicht auch „babylonische Judäerinnen"? Vgl. V. 7. 48. Jer. 29, 22. 23.

Ich mache noch auf folgendes aufmerksam. Zu 1, 20 ÷ καὶ ἐδόξασεν αὐτοὺς — βασιλείᾳ αὐτοῦ |· hat Cod. Chis. bei jeder Zeile das Zeichen ∽. Wie der Augenschein lehrt, liegt eine Doppelübersetzung vor. Das Zeichen ∽ liesse sich am leichtesten als Indiculus einer Randbemerkung erklären, welche später in den Text eingedrungen ist. Dasselbe ist der Fall bei 4, 8; auch hier steht am Rande zu jeder Zeile bei den Worten ÷ καὶ ἡ ὅρασις αὐτοῦ — πᾶσαν τὴν γῆν das fragliche Zeichen. Es dürfte deshalb nicht zu kühn sein, die These aufzustellen, dass auch in Kap. 13 die Theodotion zugehörigen Verse 1—5 ursprünglich eine Randbemerkung und als solche durch ∽ gekennzeichnet waren, welche später in den Text aufgenommen wurden und den echten Text der LXX verdrängten. Die Zeichen des Cod. Ambr. wären dann ein Hinweis darauf, dass diese Verse ein Zusatz zu dem ursprünglichen Text seien.

Im weitern Verlauf der Erzählung sind die Differenzen zwischen LXX und Theodotion derartig, dass fast kein Satz übereinstimmt. Die Abweichungen betreffen nicht bloss den Ausdruck, sondern die Sache, den Inhalt selbst[1]. Im folgenden stelle ich den Inhalt nach dem Text der LXX wie dem Theodotions nebeneinander[2].

LXX:	Θ:
V. 6—19. Die zwei Aeltesten sahen zur Abendzeit die schöne	V. 6—21. Da die Richter häufig im Hause Joakims waren

[1] Rohling (Dan. S. 357) führt zum Beweis für die Willkürlichkeit der LXX-Uebersetzung die Eintragung von Jer. 29, 22 in V. 5 an, obgleich V. 1—5 Theodotion angehören.

[2] Ed. Rom. 1772, p. 220—305. Fritzsche a. a. O. S. 132 ff. Wiederholt in TTQ. 1869, S. 313 ff. Ball l. c. p. 332 ff. Fabre d'Envieu l. c. II, 860 ss. Tiefenthal l. c. p. 50 sqq.

LXX:

Susanna, die Frau Joakims, im Garten ihres Gatten lustwandeln, und ihr Herz entbrannte vor Begierde zu ihr. Doch der eine sagte dem andern nichts von seinen unlautern Wünschen, und auch das Weib wusste nichts davon. In der Morgenfrühe eines Tages suchte jeder heimlich zu ihr zu eilen, um sie zu sehen und zu sprechen. Sie war ihrer Gewohnheit gemäss im Garten, als einer nach dem andern ankam. Als sie sich erkannten, gestanden sie einander ihre schwarzen Pläne, Susanna zu verführen. Sofort, nachdem sie sich verabredet, traten sie vor Susanna hin und suchten ihr Gewalt anzuthun.

Θ:

und daselbst zu Gericht sassen, Susanna[1] aber mittags nach Entfernung des Volkes in dem Garten einen Spaziergang zu machen pflegte, so sahen sie jene fast täglich und fassten zu ihr eine unwiderstehliche Neigung. Ihr Sinn war nicht mehr auf Gott gerichtet, aber aus Scham verbargen sie ihre Herzensangelegenheiten voreinander. Täglich suchten sie eifrig ihrer ansichtig zu werden. Als sie einstmals wieder Susanna beobachteten, beredete einer den andern, er möge, da es Zeit zum Mittagessen sei, nach Hause gehen; allein in kurzem kehren beide wieder in den Garten zurück. Jetzt bekannten sie einander, da es für die unerwartete Rückkunft keine Ausrede gab, ihre Lüsternheit. Nach Verabredung warteten sie auf einen gelegenen Tag, sie allein zu treffen. Die erwünschte Gelegenheit bietet sich dar, als Susanna wie sonst in Begleitung zweier Mädchen in den Garten ging, um, da der Tag heiss, ein Bad zu nehmen. Die beiden beobachten sie versteckt; sonst war niemand

---

[1] Auch Θ schreibt Σουσάννα, nicht, wie Scholz (a. a. O. S. 148) behauptet, Σωσάννα. Letztere Schreibart hat nur B[rescr.]

LXX:	Θ:
	zugegen. Als die beiden Zofen, um Salbe zu holen, entlassen waren und die Thüren verschlossen hatten, nahten sich die beiden Alten Susanna, machten ihren Verführungsversuch und drohten, wenn sie ihre schändlichen Anträge nicht annehme, sie vor Gericht des unerlaubten Umganges mit einem Jüngling zu beschuldigen.
V. 22—29. Susanna erklärt, was sie auch thue, ihr Schicksal sei entschieden; das bessere sei, nicht zu sündigen. Auf ihren Tod sinnend entfernen sich die Bösewichte, gehen sofort zur Versammlung ihres Wohnortes[1], treten vor die Richter und verlangen, dass Susanna citirt werde.	V. 22—27. Susanna fühlt sich bedrängt von allen Seiten, will ihrem Ansinnen nicht willfahren, sondern lieber ohne die böse That in die Hände ihrer Feinde fallen, als sündigen vor dem Angesichte des Herrn. Darauf schreit sie laut um Hilfe. Allein auch die Aeltesten machen Lärm, und einer von ihnen öffnet die geschlossene Gartenthür. Es eilen die Diener des Hauses herbei, die Aeltesten bringen ihre lügenhafte Beschuldigung vor. Die Dienerschaft ist beschämt, weil von ihrer Herrin noch nie so etwas ist gehört worden.
V. 30—35. Susanna wird vorgeladen. Sie erscheint mit ihren	V. 28—35. Am andern Tage, da das Volk sich bei Joakim

[1] Wiederholt (TTQ. 1869, S. 313) nimmt für LXX ein Gericht auf einem öffentlichen Platz des Ortes an. Der Text nennt aber V. 28 eine συναγωγὴ τῆς πόλεως, οὗ παρῴκουν, nicht wie Theodotion das Haus des Joakim.

LXX:

Eltern, 50 Knechten und Mägden, 4 Kindern, in ihrer üppigen Schönheit. Alle Angehörigen und die sie kannten, weinten, als sie auf Antrag der geilen Ankläger des Schleiers beraubt wurde. Während die Alten und Richter sich erheben und ihre Anklage vorbringen, vertraut Susanna auf Gott und spricht weinend bei sich[1], zum Himmel aufblickend: „Gott, du weisst alles, auch meine Unschuld“; und Gott erhörte sie. (Vgl. Θ 42. 43.)

V. 36—40. Die Alten sagten zeugend aus: „Bei unserem Spaziergang im Garten sahen wir sie mit einem jungen Manne verkehren (ὁμιλοῦντας ἀλλήλοις). Als wir, um die beiden zu erkennen, nähertraten, machte der Jüngling, der verhüllt war, sich davon. Diese aber ergriffen wir, die den Jüngling auf unsere Frage nicht verrathen wollte.“

V. 41. Die Synagoge glaubte der Aussage, da sie von den

Θ:

versammelt hatte, wurde Susanna auf Ersuchen der beiden Richter vor Gericht citirt. Sie erscheint in Begleitung ihrer Eltern, Kinder und Verwandten. Auf den von Lüsternheit eingegebenen Befehl der Aeltesten wird ihr der Schleier vom Gesicht gezogen, während alle Umstehenden in rührender Theilnahme weinen. Es erheben sich die Aeltesten, um ihre verleumderische Anklage vorzubringen. Susanna aber blickt zum Himmel auf; ihr Herz hatte Vertrauen zum Herrn.

V. 36—40. Die Anklage lautete dahin, sie hätten die Susanna in flagranti ertappt, wie sie, nachdem sie die beiden Mägde entlassen und die Thüren verschlossen, mit einem jungen Manne im Garten in unerlaubter Weise verkehrte. Des Jünglings hätten sie, da er stärker war, nicht habhaft werden können, er sei entflohen. Susanna dagegen hätten sie ergriffen; sie habe aber den Namen des Jünglings nicht nennen wollen.

V. 41—44. Die Synagoge glaubte den Aeltesten und Rich-

[1] Nach S ἐν ἑαυτῇ. Vgl. Löhr in ZAW. 1896, S. 39.

LXX:	Θ:
Aeltesten und Richtern des Volkes ausging.	tern und erkannte den Tod über Susanna. Jetzt ruft Susanna mit lauter Stimme (vgl. LXX 35a): „Gott, du weisst alles, du kennst meine Unschuld und weisst, dass diese falsch zeugen“; und der Herr erhörte sie.
V. 42—50. Als sie zum Tode herausgeführt wird, gibt ein Engel nach Auftrag dem jugendlichen Daniel den Geist der Einsicht. Daniel tritt mitten unter das Volk, hält es zurück und gibt ihm einen Verweis, dass man ohne Untersuchung und ohne die Sache zu kennen, eine Tochter Israels tödten wolle.	V. 45—50. Schon wird Susanna zur Richtstätte hinausgeführt, da erweckt Gott den Heiligen Geist in dem jungen Daniel. Er ruft laut: „Ich bin unschuldig an diesem Blute.“ Da das Volk, so aufmerksam geworden, seine Verwunderung ausspricht, erklärt er weiter, dass sie verdammt hätten eine unschuldige Tochter Israels, und jene falsche Ankläger seien. Auf seine Mahnung kehrte man um zum Gerichte, die Aeltesten lassen ihn in ihrer Mitte sitzen, dass er spreche, denn ihn habe Gott zum Richter bestimmt.
V. 51—60. Ein neues Zeugenverhör wird durch ihn eingeleitet. Auf seine Anordnung werden die beiden Ankläger getrennt. Die Versammlung warnt er, ihr Alter etwa zu berücksichtigen und zu wähnen, sie könnten nicht lügen. Nun soll jeder von ihnen, nachdem er zuvor durch strenge Rede ein-	V. 51—59. Mit der Darstellung bei LXX stimmt das Verhör und die Entlarvung der Verbrecher bei Θ dem wesentlichen Inhalte nach überein. V. 56 LXX: „Warum ist verkehrt dein Same wie der Sidons

LXX:	Θ:
geschüchtert worden, darüber Auskunft geben, unter welchem Baum Susanna das Verbrechen, dessen sie bezichtigt wird, begangen habe. Als darauf der eine erwiderte: „Unter einem Mastixbaume“, und der andere: „Unter einer Steineiche“, gibt Daniel einem jeden durch eine an die Namen dieser Bäume anklingende Paronomasie zu verstehen, dass Gott über ihn den Tod verhängt habe.	und nicht wie Judas?“ — Θ: Same Kanaans und nicht Judas[1].
V. 60—62. Das Volk bekannte laut, dass Daniel sie nach ihrem eigenen Geständniss als falsche Zeugen überführt habe. Was sie der Susanna zufügen wollten[2], geschieht nach dem Gesetz[3] mit ihnen. Man erwürgte sie und stürzte sie in eine Schlucht, worauf der Engel des Herrn (vgl. 59) Feuer schleuderte mitten durch sie; „und es ward unschuldiges Blut errettet an jenem Tage“.	V. 60—62. Das Volk pries mit lauter Stimme Gott, der rettet, die auf ihn hoffen. Es erhob sich gegen die Alten, die Daniel aus eigenem Munde der Lüge überführt hatte, und sie thaten mit ihnen nach dem Gesetze Mosis und tödteten sie; „und es ward unschuldiges Blut errettet an jenem Tage“.
V. 62ab. „Darum sind die jungen Männer Jakobs geliebt in ihrer Einfalt; und lasset uns wachen über die wackern Söhne	V. 63. Eltern, Gatte und Verwandte priesen Gott, weil nichts Schändliches (ἄσχημον πρᾶγμα, vgl. Deut. 24, 15.

[1] S. darüber Söder a. a. O. 1884, 2, S. 402 f. Scholz a. a. O. S. 178. Kanaan ist der Vater Sidons (Gen. 10, 6. 15).

[2] LXX κατὰ τῆς ἀδελφῆς, Θ τῷ πλησίον.

[3] Deut. 19, 18. 19. Lev. 20, 14. Jos. 7, 15. 25.

LXX:

in der Jugend, denn sie werden gottesfürchtig sein, und walten wird in ihnen der Geist der Einsicht und der Erkenntniss [wie in Dan. vgl. Ezech. 28, 3] in allen Zeiten.“ [1]

Θ:

Matth. 5, 32) an ihr gefunden wurde.

V. 64. „Und Daniel ward gross vor dem Volke von jenem Tage an und fernerhin.“

Fassen wir das Ergebniss der obigen Vergleichung kurz zusammen, so können wir sagen, dass die Erzählung bei Theodotion durch allerlei Details ausgeschmückt ist [2]; so geht z. B. die LXX über das, was im Garten vor sich gegangen, den Verführungsversuch, kurz hinweg und erzählt davon nur so viel, als zum Verständniss der Gerichtsverhandlung, deren Darstellung bei ihr den grössten Theil des Stückes einnimmt, nothwendig ist. Andererseits kommen Phrasen und ganze Verse vor, die in beiden Uebersetzungen wörtlich übereinstimmen (vgl. 5. 9. 10. 22. 23. 29—35. 41. 42—44 [LXX 35]. 48. 52—60).

Wir kommen zur Erörterung der Hauptfrage. Wie erklären wir uns diese Verschiedenheiten, welche in dem Ver-

[1] Ein midraschartiger Mahnspruch, der eine allgemeine Lehre aus der Erzählung ableitet und zur Anwendung derselben auffordert, beschliesst in LXX die Geschichte. Ich mache zu der Uebersetzung noch folgende Bemerkungen: οἱ νεώτεροι Ἰακὼβ ἀγαπητοί nach S scheint angemessener; vgl. Dan. 3, 35. 1 Makk. 3, 7. 3 Makk. 6, 3. — εἰς υἱοὺς δυνάτους = בני חיל; vgl. Gen. 47, 6 ἄνδρες δυνατοί = אנשי־חיל (Ex. 18, 21 ἄνδρας δικαίους); 2 Reg. 24, 14 δυνατοὺς ἰσχύι = גבורי החיל. Driver (Notes on the Hebrew text of Sam. p. 65) bemerkt zu 1 Sam. 10, 26 (בני החיל = υἱοὶ δυνάμεως): „Denotes not merely men of valour, but men morally brave, loyal and honest.“ — Vielleicht ist besser für εἰς mit Fritzsche zu lesen ὡς und demnach zu übersetzen: „Lasset uns schützen wie Söhne die wackern Jünglinge“, oder wenn wir שמר fassen in der Bedeutung „verehren“ (Ps. 31, 7. Os. 4, 10. Prov. 27, 18): „Lasset uns verehren wie Söhne die wackern Jünglinge.“ — Ball (l. c. p. 342) bemerkt zu unserer Stelle: „As Greek it is intolerable as well as unintelligible; as a bald rendering from a Semitic tongue its pecularities are intelligible enough.“

[2] Ball (l. c. p. 330) behauptet dies ohne Grund vom Texte der LXX: „variously interpolated“.

hältniss der beiden griechischen Texte zu einander uns begegnen? Ich bemerke noch, dass die folgende Ausführung ergänzt, was oben S. 156 ff. über das Verhältniss beider Texte in Dan. 3, 24 ff. gesagt ist, wie auch vorausnimmt, was in dem nächsten Paragraphen zu Bel und Drache gesagt werden müsste.

Bertholdt, Hävernick, v. Lengerke, de Wette-Schrader u. a. sind der Meinung, dass in die Uebersetzung des Theodotion und des Symmachus diese Erzählung, wie die andern deuterocanonischen Stücke, erst durch spätere Ueberarbeitung und Verfälschung hineingekommen seien, und von ihnen dann syrische und arabische Versionen angefertigt seien. Doch schon Origenes fand Susanna wie die andern Stücke in der Uebersetzung Theodotions vor und vertheidigte ihre Echtheit gegen Africanus [1]. Da Theodotion und Symmachus nicht allzu lange vor ihm lebten, würde er doch wohl erfahren haben, dass sie nicht von ihnen stammten. Dagegen aber, dass die Stücke etwa eine vom alexandrinischen Uebersetzer unabhängige Entstehung haben, spricht schon die Sprache der LXX, welche im Buche Daniel und den Zusätzen wesentlich homogen ist [2].

Hat nun etwa, wie Hengstenberg [3], Fritzsche [4], Zöckler [5] u. a. behaupten, Theodotion den Text der LXX bloss über-

[1] Ep. ad Afr. 2: παρ' ἀμφοτέροις ἔκειτο τὸ περὶ τὴν Σ. ὡς σὺ φῄς, πλάσμα καὶ αἱ τελευταῖαι ἐν τῷ Δανιὴλ περικοπαί (M. XI, 52). — Wenn Delitzsch (De Hab. vita p. 25) für die Bekanntschaft des Ignatius mit den deuterocanonischen Stücken Daniels eine Stelle aus Ep. ad Magn. anführt, so übersieht er, dass diese den Pseudoignatiana, welche gegen Anfang des 5. Jahrhunderts entstanden sind, entnommen ist. Sind wirklich die Malereien in der sogen. „Cappella greca“ der Priscilla-Katakombe, wie Wilpert (Fractio panis [Freib. 1895] S. 32) meint, in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts zu setzen, so wären die Darstellungen der Susannascenen (Taf. IV, V) die erste Bezeugung unseres Stückes in der kirchlichen Tradition. Ob der Darstellung Daniels als orans zwischen zwei Löwen (Taf. IX) Kap. 14, wie Wilpert (a. a. O. S. 72 f.) will, oder Kap. 6 des Danielbuches als literarische Quelle zu Grunde liegt, lässt sich mit Sicherheit nicht bestimmen.

[2] Fritzsche a. a. O. S. 121. [3] A. a. O. S. 292.

[4] A. a. O. S. 119. [5] Dan. S. 42.

arbeitet? Stellt sich seine Arbeit nur „als eine durchgreifende Recension der LXX dar, welche mit dieser doch noch sehr stark übereinstimmt“ [1]? Freilich stimmen LXX und Theodotion dem Sinne nach wohl grösstentheils miteinander überein, den Worten nach aber sind sie auch in den harmonirenden Stücken so verschieden, wie nur immer zwei verschiedene Uebersetzungen desselben Textes zu sein pflegen. Jedoch finden wir bei Theodotion nicht nur formelle Aenderungen, die sich allenfalls bei obiger Annahme erklären liessen, sondern Erweiterungen und Auslassungen. Beim ganzen Buch Daniel weichen ja die beiden Uebersetzungen ungefähr in derselben Weise, ja mitunter noch bedeutend auffallender voneinander ab als in den fraglichen Abschnitten. Berechtigen nun solche Abweichungen nicht überhaupt zu der Annahme, dass Theodotions Text des Buches Daniel nur eine Ueberarbeitung des alexandrinischen ohne Berücksichtigung eines semitischen Originals sei, so erscheint jene Annahme auch bei unserem Abschnitt unbefugt. Es ist wahr, dass Theodotion eine positive Beziehung zur LXX gehabt hat, er lehnte sich bei seiner Uebertragung immer, soweit thunlich, an diese an, er behielt sogar ihren Text, wo es möglich war, Wort für Wort bei [2], doch suchte er sie dem ihm vorliegenden hebräischen Text möglichst conform zu machen, also einen Compromiss beider zu stande zu bringen. Immer war sein Bestreben, wie Field treffend bemerkt [3]: „ut quae ab illis vel absurde conversa, vel prorsus praeterita fuisse, ipsa ad Hebraismi archetypi normam emendaret et suppleret“. Er bezweckte, eine Emendation des vorhandenen Textes nach dem Original zu

[1] Schürer, Gesch. II, 708; PRE. I (3. Aufl.), 689.

[2] Ueber den Charakter der Uebersetzung Theodotions sagt Epiphanius (De mens. et pond. 17): διὸ τὰ πλεῖστα τοῖς οβ' συνᾳδόντως ἐξέδωκε, τριβὰς γὰρ εἶχεν οὗτος τὰς πλείστας ἀπὸ τῆς συνηθείας τῶν οβ' (M. XLIII, 264). Wie Origenes (Ep. ad Afr. 3) urtheilt, die Texte bei Theodotion seien ἰσοδυναμοῦντα ἀλλήλοις (M. XI, 53), so auch Hieronymus (in Eccli. 2, 2): „Septuaginta et Theodotion sicut in pluribus locis ita et hoc quoque concordant“ (M. XXIII, 1024). Vgl. Hier., Praef. in Ps. (M. XXIX, 120).

[3] L. c. I, xxxix.

liefern, konnte also zunächst nur hebräisch geschriebene Bücher in den Kreis seines Unternehmens ziehen[1]. Warum hat er denn nicht auch in ähnlicher Weise wie diese Danielstücke die Zusätze zu Esther[2], von denen uns ebenfalls ein hebräisches Original nicht erhalten ist, beibehalten und überarbeitet? Diese Stücke waren doch gleichfalls in der LXX mit einem aus dem Hebräischen übersetzten Texte „verwebt", ein Grund, den König[3] für die Ueberarbeitung der Danielperikopen anführt. „Libros V. T. apocryphos tres interpretes (Aquila, Symmachus, Theodotion) non vertisse res nota est", bemerkt Field[4]; nur beim Buche Daniel also hätte er eine Ausnahme gemacht!

Ist es bei der Annahme, Theodotion hätte den LXX-Text dieser Stücke nur überarbeitet, nicht einzusehen, warum er gerade diesen seine Aufmerksamkeit zuwandte, so ist es noch weniger verständlich, warum er aus reiner Willkür den LXX-Text geändert, zugesetzt und weggelassen habe. Eine solche Tollheit ist doch wohl Theodotion nicht zuzutrauen, dass er, welcher wortgetreu übersetzen wollte, sich gegen seine klar hervortretende Absicht hier dergleichen paraphrastische Erweiterungen und eigenmächtige Textänderungen sollte erlaubt haben. Hävernick hat recht, wenn er bemerkt[5]: „Zu Theodotions sonstigem Charakter passen diese Textesverstümmelungen durchaus nicht, und auch zu seinem Zwecke wären dergleichen Veränderungen höchst unpassend gewesen." Ja

---

[1] Scholz a. a. O. S. 147.

[2] S. Field l. c. I, 791. Scholz a. a. O. S. xi. xiii. — Aus Origenes (Ep. ad Afr. 3: παρὰ δὲ τοῖς ο' καὶ Θεοδοτίωνι τὰ ἰσοδυναμοῦντα [M. XI, 53]) lässt sich noch nicht, wie Kaulen (Einl. S. 272) will, schliessen, dass Theodotion „jedenfalls hatte die Abschnitte in seinem Texte". — Wenn Field (l. c. II, 82) eine Notiz aus Olympiodorus ([6. Jahrhundert] In beat. Iob 42, 16 [M. XCIII, 464]) mittheilt, nach welcher Theodotion bisweilen Stücke aus der LXX beibehalten hat, welche er im hebräischen Text nicht fand, so erinnere ich daran, dass die dem Olympiodorus zugeschriebene Catene über das Buch Job ein Werk des Nicetas, des Bischofs von Serrä und spätern Metropoliten von Heraklea (im 11. Jahrhundert), ist. S. Bardenhewer, Patrologie S. 530.

[3] Einl. S. 487. [4] L. c. I, 791. [5] Dan. S. lii.

er hätte sie überhaupt nicht in seine Version aufgenommen, wenn er geglaubt hätte, sie enthielten Unwahrscheinliches und Fabelhaftes. Die Discrepanzen der beiden Texte lassen sich weder aus der Verschiedenheit der Diction noch aus der Freiheit und Willkür eines Interpolators, geschweige denn eines Uebersetzers, wie Theodotion es war, hinlänglich erklären, so dass sich uns der Schluss aufdrängt, wir haben es hier mit einer neuen Version zu thun. Ohne Zweifel lag dem Theodotion ein von der LXX-Uebersetzung abweichender Originaltext in seinem Danielexemplar vor. Derselbe erschien ihm besser und glaubwürdiger, und er übertrug ihn, „ut τοὺς Ο′ in his quoque superaret et de loco pelleret“ [1]. — Dasselbe, was wir ausgeführt, gilt in gleicher Weise auch für die Uebersetzung des Symmachus. Dass Theodotion und Symmachus die deuterocanonischen Stücke in ihrer Uebersetzung bieten, beweist entweder, dass zu ihrer Zeit die semitischen Originalien noch vorhanden waren, oder wenigstens, falls sie wirklich, wie man annimmt, die alexandrinische Version nur revidirt hätten, dass sie die Ueberzeugung hegten, es seien semitische Originalien durch jene Version übertragen worden; denn da sie die hebräische Bibel im Griechischen wiedergeben wollten, hätten sie dieselben im andern Falle gar nicht berücksichtigt [2].

Die Möglichkeit, dass dem griechischen Text der Susannageschichte ein hebräisches Original vorhergegangen sei, ist von neuern Auslegern fast einstimmig bestritten worden. Selbst viele von denen, welche bei dem Gebet des Azarias für eine semitische Vorlage plädiren, verhalten sich bei der Geschichte der Susanna und von Bel und Drache ablehnend gegen die Annahme eines semitischen Originals. Soviel ich sehe, haben nur Eichhorn [3], Delitzsch [4], de Lagarde [5] auf protestantischer Seite

[1] Delitzsch l. c. p. 80.

[2] W. Schenz, Einl. in die canon. Schriften des A. T. (Regensburg 1887) S. 325.

[3] Einl. in d. A. T. IV, 536; anders früher in Einl. in die apokr. Schr. S. 469 ff.

[4] De Hab. vita p. 30. [5] GGA. 1891, S. 517.

einer Uebertragung aus dem Hebräischen bezw. Aramäischen das Wort geredet; von den beiden neuesten englischen Auslegern hat Bissel[1] die ursprüngliche hebräische Abfassung als nicht ganz unmöglich, Ball[2] als überwiegend wahrscheinlich hingestellt. Eine semitische Vorlage vertheidigt auch Brüll[3]. Der letztern Ansicht sind durchweg die katholischen Forscher[4].

Eine Stütze findet die Annahme einer hebräischen Vorlage in dem Sprachcharakter der Versionen. Zahlreiche Hebraismen begegnen uns bei Theodotion, welche immerhin, wenn wir auch zugeben, dass einem griechisch schreibenden Juden unwillkürlich Hebraismen in die Feder laufen, bei einem sorgfältigen und treuen Uebersetzer, wie es Theodotion nun einmal ist, bemerkenswerth sind und auf ein semitisches Uebersetzungsexemplar hinweisen. Schon andere, wie Welte[5], Wiederholt[6], Knabenbauer[7], Scholz[8] haben die hebraisirenden Ausdrücke und Wendungen ziemlich vollzählig notirt. Ich führe der Vollständigkeit wegen folgende an: Das unzählige Mal wiederholte καί (fast jeder Satz beginnt damit), selbst im Nachsatz V. 19 καὶ ἐγένετο ὡς ἐξῆλθοσαν τὰ κοράσια, καὶ ἀνέστησαν οἱ δύο πρεσβῦται, das oft wiederkehrende αὐτοῦ, αὐτῆς, αὐτῶν statt des Suffixes, z. B. V. 30 καὶ ἦλθεν αὐτὴ καὶ οἱ γονεῖς αὐτῆς καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ πάντες οἱ συγγενεῖς αὐτῆς (vgl. 63). — Von einzelnen Ausdrücken notire ich: καὶ ἐγένετο 7. 15. 19. 28; ἐπὶ τὸ αὐτό 14; ἐχθὲς καὶ τρίτης ἡμέρας 15 (vgl. תמול שׁלשׁום Gen. 31, 2. Ex. 5, 14. Jos. 3, 4); γενοῦ μεθ' ἡμῶν 20, gebildet nach היה עם (vgl. 11, LXX 54 ὄντας σὺν ἑαυτοῖς); αἱρετόν[9] (Al. Vat. αἱρετώτερον) μοί ἐστιν . . . ἢ ἁμαρτεῖν 23 (vgl.

---

[1] L. c. p. 445 f. [2] L. c. p. 380.

[3] Jahrb. f. jüd. Gesch. 1877, S. 68 f.

[4] Auf katholischer Seite ist eine semitische Vorlage in Zweifel gezogen von Pererius, Comm. in Dan. (Rom. 1587) p. 485. Jahn, Einl. in die göttlichen Bücher des Alt. Bundes II, 4 (2. Aufl., Wien 1803), 873. 880. Ackermann, Introductio in libros sacros Vet. Test. (Viennae 1825 [1869]) p. 342.

[5] A. a. O. S. 247 ff. [6] A. a. O. S. 295 ff.

[7] Dan. p. 51 sq. [8] A. a. O. S. 148 ff.

[9] „Für αἱρετώτερον (Bresser. vgl. Prov. 22, 1. Polyb. 1, 54, 4) wird

Prov. 16, 16; 19, 1 = בוט); ἀθῷος ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος ταύτης 46 (vgl. 2 Sam. 3, 28 נקי מדמי ἀθῷός εἰμι . . . ἀπὸ τῶν αἱμάτων, Gen. 24, 41); εἷς ἀπὸ τοῦ ἑνός 52 = אחד אל אחד (vgl. Ex. 17, 12; 18, 3. 4. 1 Sam. 10, 3); πεπαλαιωμένε ἡμερῶν κακῶν 52 (vgl. 7, 22 ὁ παλαιὸς ἡμερῶν); κρίνων κρίσεις ἀδίκους 53 (vgl. Deut. 16, 18 κρίνουσι κρίσιν δίκαιαν = משפט־צדק שפטו); καὶ ἀνεβόησε πᾶσα ἡ συναγωγὴ . . . καὶ εὐλόγησαν 60; ἐποίησαν αὐτοῖς ὃν τρόπον ἐπονηρεύσαντο τῷ πλησίον 61; ποιῆσαι κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ 62; οὐχ εὑρέθη ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα 63 (vgl. Deut. 24, 1 ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα [1]).

Im Hinblick auf diese Hebraismen bemerkt Brüll [2]: „Der Theodotionsche Text ist so gestaltet, dass er sich ohne Mühe hebräisch wiedergeben lässt. Begriffsausdrücke, Satzbau und Ton der Erzählung sind durchweg biblisch."

LXX

Anders verhält es sich bei dem Texte des Alexandriners. Der Versuch, etwa aus dem hebraisirenden Charakter der Sprache auf die Abfassung zu schliessen, ist unausführbar, da Hebraismen uns fast gar nicht begegnen, wenn man nicht etwa die oft wiederkehrende Partikel καὶ dahin rechnen will (V. 10. 13. 19). . . Von andern leisen Anklängen an eine semitische Vorlage seien notirt: V. 52 πεπαλαιωμένε ἡμερῶν κακῶν; 55 ἔψευσαι εἰς τὴν σεαυτοῦ ψυχήν (Θ . . . κεφαλήν), ὁ ἄγγελος . . . σχίσει σου τὴν ψυχήν. Ich kann deshalb Brüll [3] nicht beipflichten, wenn er bemerkt: „Auch in dem LXX-Text hebraisirt das Griechische in ziemlich auffallender Weise." Die hebräische Diction ist doch nur die gewöhnliche eines

---

αἱρετόν aus Alex. (March. 23. 26 . . .) als das Ungewöhnlichere aufzunehmen sein" (Fritzsche a. a. O. S. 139).

[1] Nach ἤνεσαν V. 63 ist wohl τὸν θεόν aus Alex. (March., rescr. Cryptoferr. 26) und vielen Handschriften der Vulgata zu ergänzen, so dass nicht, wie Rohling (Dan. S. 356) vermuthet, ein Hebraismus ἤνεσαν περὶ τῆς θυγατρός vorliegt.

[2] A. a. O. S. 68. „The Greek of Theod. falls back into Hebrew" (Ball l. c. p. 330). Vgl. Plessner a. a. O. S. 34 ff. Fürst a. a. O. S. 102 f.

[3] A. a. O. S. 69. Ball (l. c. p. 330) schreibt ihm nach: „The LXX . . . is essentially Hebraising."

Hellenisten und verräth an und für sich durch keinen Fehler oder die geringste Ungeschicklichkeit ein hebräisches Original. Allerdings will Brüll [1] in V. 6 καὶ ἤρχοντο κρίσεις ἐξ ἄλλων πόλεων πρὸς αὐτούς (Θ . . . πάντες οἱ κρινόμενοι) einen auffallenden Uebersetzungsfehler gefunden haben. Er reconstruirt: וַיָּבֹאוּ מְדִינִים זֶה עִם זֶה אֶת מִשְׁפְּטֵיהֶם אֲלֵיהֶם. Durch ἀλλήλοις sei זה עם זה wiedergegeben, und in מד־ינים (sic!) habe der Vertent nichts anderes als מְדִינוֹת erblickt, das dann griechisch πόλεις lautete; durch Diaskeuase wurde ἐξ ἄλλων πόλεων gemacht; ἤρχοντο = ויבאו beruhe auf einer falschen Lesart für ויביאו. Genug hiervon! Durch solche Willkürlichkeiten und Ungeheuerlichkeiten wird die Textkritik nur in Misscredit gebracht.

Die griechische Sprache in Kap. 13 (LXX) trägt ein hellenistisches Colorit, sie ist reiner, in einzelnen Ausdrücken gewählter als die im Texte Theodotions; vgl. z. B. LXX und Θ V. 10. 19. 23. 30. 61. Doch ist die Diction noch kein Beweis für ein griechisches Original, sondern nur ein rühmliches Zeugniss für das Talent des Uebersetzers. Wäre uns wie von Susanna, Bel und Drache auch von den Kap. 4—6 des Buches Daniel die Urschrift verloren gegangen, so würde es um den Beweis, dass eine solche einst vorhanden gewesen, sehr schlimm stehen, sollten wir denselben allein aus dem Sprachcharakter der Uebersetzung liefern.

Als Hauptargument für ein griechisches Original unseres Stückes pflegt in der Regel das Vorkommen der beiden Wortspiele σχῖνον — σχίσει, πρῖνον — καταπρίσῃ (Θ πρίσαι) in der Danielrede V. 54—59 vorgebracht zu werden; bekanntlich nahm bereits Africanus bei seiner kritischen Verhandlung über das Buch Daniel hieran Anstoss [2]. Dass aber die Paronomasien nicht die Annahme verbieten, die Susannaschrift sei ursprünglich in hebräischer Sprache dargestellt gewesen, haben Welte, Delitzsch, Wiederholt, Brüll, Söder, Knabenbauer, Ball,

---

[1] A. a. O. S. 31, Anm. 33. S. 68. Fabre d'Envieu (l. c. II, 860) stimmt ihm kritiklos zu.

[2] Orig., Ep. ad Afr. 1 (M. XI, 44).

Scholz u. a. nachgewiesen, indem sie dem Sinne nach ähnliche Paronomasien in hebräischer oder in verwandten Sprachen nachbildeten. Auch de Lagarde hat gezeigt[1], dass „das seit Origenes aus dem σχῖνος σχίσει ... hergenommene Argument hinfällig sei". Selbst der vorsichtige Zöckler[2] nennt die Annahme, dass diese griechischen Wortspiele nicht kunstvolle Nachbildungen ähnlicher hebräischer oder aramäischer Paronomasien sein könnten, „eine übereilte". Gibt doch schon die syrische und arabische Uebersetzung das Wortspiel gut wieder[3]. Selbst wenn das Wortspiel noch nicht im Original ausgeprägt war, kann es immer noch unter den Händen des Uebersetzers seine Entstehung gefunden haben[4]. Auf ein ähnliches Wortspiel in LXX, für welches im hebräischen Text kein Vorbild ist, möchte ich hinweisen in Mich. 7, 11 ἡμέρας ἀλλοιφῆς πλίνθου, ἐξάλειψίς σου ἡ ἡμέρα ἐκείνη, etwa: der Tag des Ziegelstreichens ist der Tag deiner Ausstreichung[5].

Wir besitzen demnach von der Susannageschichte zwei griechische Versionen, welche im Sprachausdruck, mehr noch in ihrem realen Inhalt voneinander abweichen. Wie die griechischen Texte, zeigen auch die syrischen Uebersetzungen, die nach Theodotions Version angefertigt wurden, manches Eigene[6], was darauf führt, dass entweder jenes ihnen vorgelegene Original mit dem unsrigen nicht in allen Stücken gleichlautend war, oder was wahrscheinlicher, dass den Ver-

---

[1] GGA. 1891, S. 517.

[2] Apokr. S. 215.

[3] Vgl. noch Orig., Ep. ad Afr. 6, 12 (M. XI, 61. 77). Hier., In Ierem. 1, 11 (M. XXIV, 710). Solche Paronomasien sind bekanntlich im Hebräischen nichts Ungewöhnliches. S. Casanowicz, Paronomasia in the Old Test. Boston-Lpz. 1894.

[4] Vgl. Hier., Comm. in Dan. 13, 58 (M. XXV, 582).

[5] Wortspiele, die absichtlich oder zufällig unter den Händen des Uebersetzers ihre Entstehung gefunden haben, treffen wir in grösserer Anzahl auch im Neuen Testament an, z. B. Matth. 6, 16 ἀφανίζουσιν, ὅπως φανῶσιν; 24, 30 κόψονται καὶ ὄψονται. Matth. 24, 29 luna non dabit lumen, 41 molentes in mola, 46 cum venerit, invenerit.

[6] Vgl. Fritzsche a. a. O. S. 133 ff. Ball l. c. p. 332 ff. Scholz a. a. O. S. 142 ff.

tenten noch gewisse Traditionen zuflossen, auf Grund deren sie Zusätze und Aenderungen angebracht haben. Origenes (Ep. ad Afr. 7) erwähnt bereits die jüdische Tradition, dass die beiden Alten die Weiber unter dem Vorgeben verführt hätten, den Messias mit ihnen zu zeugen (vgl. Jer. 29, 22. 23). Auf eine Anzahl rabbinischer Parallelen zur Susannageschichte aus Talmud und Midrasch weisen Delitzsch, Ball, Brüll hin [1].

Die Frage, ob den beiden griechischen Uebersetzungen zwei verschiedene hebräische Textrecensionen zu Grunde liegen, soll im Zusammenhang mit ähnlichen, das ganze Buch Daniel betreffenden Fragen am Schluss der Untersuchung ihre Erledigung finden.

Wer war der Verfasser der Susannageschichte? Dass erst der Uebersetzer „die Sage" verarbeitet habe, wie Fritzsche [2] meint, oder die Zusätze selbständig verfasste, wie Keil [3] vermuthet, sind willkürliche Behauptungen. Der mit der sonstigen Art der Version übereinstimmende Sprachcharakter würde, wie oben bereits bemerkt wurde, nur ein Beweis dafür sein, dass derselbe Uebersetzer beide Theile übertragen hat. Für die canonische Dignität liegt nichts daran, in welcher Sprache unsere Erzählung ursprünglich verfasst, nichts daran, ob etwa eine traditionell sicher bewahrte Begebenheit erst später auf Antrieb und unter Beistand des Heiligen Geistes niedergeschrieben sei. Der inspirirte Charakter der Geschichte oder die hebräische (aramäische) Sprache fordern noch nicht, dass Daniel selbst als Verfasser anzunehmen sei [4]. Hätte Daniel selbst die Erzählung verfasst, wie die meisten Vertheidiger ihrer Echtheit annehmen, so würde er sie wohl in das seinen

---

[1] Vgl. Fürst a. a. O. S. 102. Söder a. a. O. 1884, 2, S. 401 f. Jellinek, Beth ha-Midrasch VI (Wien 1877), 126—128. Zur Apokryphen-Literatur über Dan. s. noch Harnack-Preuschen, Gesch. S. 851. Harnack, Chronologie I, 561 f.

[2] A. a. O. S. 114. [3] Einl. S. 783.

[4] Hier. (Praef. l. Paralip. [M. XXIX, 404]): „. . . quid Sept. addiderint vel ob decoris gratiam vel ob Spiritus sancti auctoritatem, licet in hebraeis voluminibus non legatur." Vgl. Rohling, Dan. S. 354. A. Schäfer, Ueber die Aufgaben der Exegese (Münster 1890) S. 26.

Namen tragende Buch aufgenommen und ihr den rechten Platz, nämlich nach Kap. 1, darin angewiesen haben[1]. Während Cornely[2] als Grund dafür, dass der Verfasser des Buches unsere Erzählung als Appendix demselben angefügt habe, angibt, sie sei für den Zweck seines Buches nicht geeignet gewesen, betont andererseits Kaulen[3], welcher ebenfalls der traditionellen Ansicht zustimmt, Susanna entspreche wie die übrigen Stücke genau der Aufgabe, welche das Buch zu erfüllen hatte. Die Worte des Origenes[4], die Geschichte der Susanna sei wahrscheinlich von den Juden aus tendenziöser Rücksicht beseitigt worden, beziehen sich auf die Ausscheidung aus dem hebräischen Canon, nicht aber auf die spätere Ausscheidung aus dem Context des Danielbuches.

Ich möchte mich deshalb mehr der Ansicht von Wiederholt[5], Reusch[6], welche schon Cornelius a Lapide[7] aufstellte, zuneigen, nach welcher die Erzählung später, nach Abfassung des Buches Daniel, nach einer verbürgten Tradition in hebräischer oder aramäischer Sprache niedergeschrieben sei. Die Zeit der Abfassung lässt sich nicht näher bestimmen[8]; jedenfalls fand

---

[1] Die sachgemässe Ordnung wäre doch wohl gewesen, erst Aufschluss zu geben über die natürliche Vorbereitung des Propheten (Kap. 1), und dann zu berichten, „wie seine Weisheit frühe (νεώτερος, Θ παιδάριον νεώτερον V. 45) anfing, vom Herrn vor dem Volke wunderbar auf den Leuchter erhoben zu werden“, und nicht umgekehrt, wie Söder (a. a. O. 1884, 2, S. 410) vermuthet.

[2] Intr. II, 2, 507. [3] Einl. S. 400.

[4] Ep. ad Afr. 9 (M. XI, 65).

[5] A. a. O. S. 382. [6] Einl. S. 121.

[7] Comm. in quattuor Prophet. (Lugdun. 1622) p. 105: „Haec historia non videtur ab ipso Dan. saltem in hoc eius opere fuisse conscripta, sed a quopiam Hebraeo, qui in captivitate Babylonica vel potius paulo post eam scripsit chronica . . . simulque conscripsit res memorabiles, quae eo tempore suae genti, puta Hebraeis contigerunt.“ Vgl. noch D. Pilloud, Dan. et le rationalisme biblique (Chambéry 1890) p. 239 ss.

[8] Nach Brüll (a. a. O. S. 67) soll die Erzählung die Bestimmung haben, den Justizmord zu verurtheilen und auf die Corruption der Rechtspflege hinzuweisen! Als antisadducäische Tendenzschrift gehöre sie der Zeit Simon ben Schatachs (80—90 v. Chr.) an. S. über letztern Schürer, Gesch. I, 222 ff.; II, 290. Bertholdt (Einl. IV, 1580) entdeckte als Ver-

sie schon der Alexandriner dem Buche Daniel angegliedert vor. Die Erzählung in das Buch des Propheten aufzunehmen, gab Veranlassung der Inhalt, welcher den Propheten verherrlichte. Sie bildete gewissermassen eine Ergänzung des Buches.

§ 23. Bel und Drache (Kap. 14).

In Kap. 14 sind eigentlich zwei selbständige Stücke, welche dieselbe Tendenz haben, miteinander verbunden, nämlich die Erzählung von dem Betrug der Belspriester (V. 1—22) und von der Schlange zu Babylon (V. 23—42). Im Cod. Ambr. hat auch der erste Theil die Ueberschrift „Bel", der zweite die Ueberschrift „Drache", im Cod. Chis. und Ambr. stehen vor Kap. 14 die Worte: Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ, ἐκ τῆς φυλῆς Λευί. Dieselben besagen nichts anderes, als dass die Erzählung aus der προφητεία — das Wort im weitern Sinne gefasst — des Habakuk[1], des Sohnes Jesu aus dem Stamme Levi, genommen ist. Nach Eusebius und Apollinaris[2] bei

---

fasser den „R. Habakuk Ben Joschuah im 1. christlichen Jahrhundert oder in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr."

[1] Der griechischen Form des Namens Ἀμβακούμ = חבקּוק liegt zunächst die Form חבקוק zu Grunde; das Dagesch drückte der Uebersetzer wegen des folgenden Labialbuchstabens durch zugefügtes μ aus. Vgl. σαμβύκη = שׂבּכא, Sabbe et Sambethe = שׂבּא et שׂבּתא (E. Maass, De sibyllar. indicibus [Berol. 1879] p. 17). Das μ am Schluss des Wortes ist wohl durch den Anklang an das erste μ entstanden. Bisher leitete man das Wort von der Wurzel חבק, umarmen, ab; so schon Hier., Comm. in Hab. prol. (M. XXV, 1333). — Friedr. Delitzsch (The hebrew language p. 86) wies hin auf die auffallende Uebereinstimmung des Wortes mit dem assyrischen Pflanzennamen ḫambakûḳu (aus ḫabbakûḳu). S. Ass. Handwörterbuch S. 281. Vgl. C. Könnecke, Die Behandlung der hebr. Namen in der LXX. Progr. (Stargard 1885) S. 18 f. Nach Zahn (Gesch. des neut. Can. II, 167) ist in lateinischen Bibeln Abacuc die ursprüngliche Form, Ambacum die der LXX; doch s. Jülicher in TLZ. 1891, S. 222.

[2] Ueber die principlose Schreibung des Namens s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des n. Can. V (Lpz. 1893), 99 ff. Die Schreibung Ἀπολλινάριος oder Apollinaris dürfte festzuhalten sein (TLZ. 1894, S. 441). Zahn bevorzugt die Lesart Ἀπολινάριος.

Hieronymus (Com. in Dan. prol.) stand die jetzt vor Bel und Drache sich findende Ueberschrift ehedem vor der damit verbundenen Erzählung von Susanna, so dass auch letztere als ein Theil der Prophetie Habakuks galt. Scholz[1] ist dieser Annahme im Interesse seiner allegorischen Erklärung zugeneigt. Zur Stütze soll der Hypothese dienen die Ueberschrift vor Susanna in Cod. 232 (Holmes-Parsons): ορασεις του προφητου Δαν. τα κατα τους πρεσβυτερους και Σουσανναν; es sei zudem in der Ueberschrift des Cod. Chis. Habakuk synonym mit Daniel gesetzt. Indes ist in Cod. 232 als Ueberschrift ορασεις gesetzt, nicht um auf die προφητεία des Habakuk hinzuweisen, sondern nach Analogie der vorhergehenden oder vielmehr folgenden Kapitel des Danielbuches, welche ebenfalls mit ορασις bezeichnet wurden. So hat Cod. Alex. bei Susanna am Anfange in marg. α̅, am Schlusse als subscriptio ορασις α', bei Kap. 1 Alex. und Marchal. ορασις β' u. s. w., bei Bel und Drache ορασις ιβ'; Cod. Vat. hat als Titel Βηλ και Δρακων. Die Notiz des Eusebius und Apollinaris kann recht gut eine blosse Vermuthung sein, oder sie beruht auf einem Irrthum, welcher leicht entstand, als man auch Susanna an das Ende des Buches gestellt hatte.

Die Ueberschrift wird mit Unrecht von Scholz als ein beabsichtigter Hinweis auf die prophetische oder apokalyptische Auffassung des Stückes angesehen; auch kann kein Beweis für die Existenz einer Sammlung prophetischer Midraschim unter dem Titel Habakuk, wie Scholz annimmt[2], gegeben werden. Wie es auch sonst vorgekommen[3], haben die Redactoren oder Abschreiber der anonymen, wegen ihres Inhaltes dem Danielbuch angegliederten Erzählung die Ueberschrift beigefügt, weil sie den V. 33 ff. genannten Habakuk

[1] TTQ. 1890, S. 258.

[2] A. a. O. S. 260 f.; Zeit und Ort der Entstehung des A. T. (Würzburg 1893) S. 27. Nach Scholz ist Daniel sowohl in dem nach ihm benannten Buch, wie in Susanna, Bel und Drache nicht Name einer Persönlichkeit, sondern appellative Benennung des Messias in seinem Volke.

[3] S. R. Smith a. a. O. S. 84 ff.

als Verfasser ansahen. Da LXX 33 der Name Ἀμβακούμ schlechthin steht, so haben sie wohl an einen berühmten, allgemein bekannten Mann gedacht, höchst wahrscheinlich an den Propheten, dessen Büchlein uns in dem Dodekapropheton erhalten ist. Ob der hier (33) genannte Habakuk mit dem Propheten identisch zu denken ist[1], lässt sich mit Sicherheit nicht bestimmen, da sichere Anhaltspunkte für die Zeit, in welcher er wirkte, uns fehlen[2]. Allerdings spricht dafür, dass andernfalls in LXX 33 zu Ἀμβακούμ wohl noch ein τις gesetzt wäre; bei Theodotion heisst er ausdrücklich ὁ προφήτης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ. Eine Stütze könnte vielleicht diese Annahme finden in der Unterschrift des Hymnus Hab. 3, 2—19: למנצח בנגינותי (= dem Gesanglehrer mit meiner Saitenspielbegleitung). Daraus, dass das Lied dem Musikvorsteher übergeben werden sollte, damit es an heiliger Stätte unter musikalischer Begleitung vorgetragen werde, haben manche[3] schliessen wollen, dass der Prophet zur Levitenklasse gehört habe, wie er auch in der Ueberschrift der LXX zu Bel und Drache als Levit bezeichnet werde. Doch bleibt der Schluss höchst unsicher; nach LXX ἐν τῇ ᾠδῇ αὐτοῦ ist wohl zu lesen בנגינותו. An und für sich schon ist es nicht wahrscheinlich, dass der Prophet selbst diese Bemerkung seinem Lied hinzugefügt hat. Wenn diese Unterschrift auch uralt ist, so ist

---

[1] Vgl. einerseits Delitzsch, De Hab. vita p. 17 sqq. Fritzsche a. a. O. S. 120. Reinke, Der Proph. Hab. (Brixen 1870) S. 15. Neteler, Gliederung des Buches Dan. S. 21. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung (4. Aufl., Regensburg 1876) S. 388 f. Zschokke, Hist. sacr. V. T. (ed. 3, Vindob. 1888) p. 319. Fabre d'Envieu l. c. I, 495 ss. Tiefenthal l. c. p. 228 sq. Andererseits Cornely l. c. II, 2, 579. Knabenbauer, Proph. minores II (Par. 1886), 51 sq.; Dan. p. 344. Kaulen, Einl. S. 396.

[2] S. über die verschiedenen Bestimmungen der Zeit Cornely l. c. II, 2, 580. Kaulen, Einl. S. 424. A. J. Baumgartner, Le prophète Hab. (Lpz. 1885) p. 20 ss.

[3] Delitzsch, Der Prophet Habakuk (Lpz. 1843) S. III. 204 ff. Reinke a. a. O. S. 5. 170. Keil, Einl. S. 329; Kleine Propheten (3. Aufl., Lpz. 1888) S. 405. Zschokke l. c. p. 275. Baumgartner l. c. p. 7. 228. Ball l. c. p. 350.

sie doch schwerlich ursprünglich. — Uebrigens folgt aus der Ueberschrift in LXX Kap. 14 noch nicht, dass Habakuk als Verfasser des Stückes gedacht ist; es genügt die Annahme, dass man nach V. 33 ff. die Vermuthung aussprach, das Stück gehöre zum Büchlein des Propheten Habakuk.

In dem Text der LXX scheint auch Daniel, von welchem in der Episode die Rede ist, unterschieden werden zu müssen von Daniel dem Propheten [1]. Die Erzählung beginnt nämlich mit den Worten: Ἄνθρωπός τις ἦν ἱερεύς, ᾧ ὄνομα Δανιήλ, υἱὸς Ἀβάλ, συμβιωτὴς τοῦ βασιλέως Βαβυλῶνος. Daniel wird hier als Priester, als eine sonst unbekannte Persönlichkeit vorgeführt. Er stand mit dem Könige, dessen Name nicht genannt wird, in enger, freundschaftlicher Verbindung, war sein Tischgenosse. Nach Dan. 1, 6 aber war unser Prophet aus dem Stamme Juda [2], während er hier als Priester dem Stamme Levi eingereiht wird. Aber das hebräische כהן (verwandt mit כון = einer, der dienend [vor Gott] steht [3]) ist auch Ehrentitel für einen hohen Staatsbeamten [4] (vgl. 2 Kön. 8, 18; 20, 26. 3 Kön. 4, 4. 4 Kön. 10, 11. 1 Par. 18, 17), wie auch LXX es 2 Kön. 8, 18 mit αὐλάρχης, Targum Jonathan mit רברבין wiedergibt. Hier ist wegen συμβιωτής diese Bedeutung nicht etwa unmöglich [5], denn nicht jeder hohe Staatsbeamte ist ein solcher συμβιωτής. Wenn Wiederholt dagegen bemerkt [6], dass das

---

[1] Epiphanius soll nach Ball (l. c. p. 350) einen andern Habakuk wie auch einen andern Daniel angenommen haben. Worauf er diese Behauptung stützt, weiss ich nicht. Ps.-Epiph. wenigstens gibt das Gegentheil an (De vit. proph. 10. 18 (M. XLIII, 404).

[2] S. Cornely l. c. II, 2, 512, n. 1. Tiefenthal (l. c. p. 209) bemerkt richtig: „Ἰουδαία certo pro tribu Iuda accipienda est."

[3] Gesenius-Buhl, Handwörterbuch S. 341.

[4] Vgl. Movers, Die Phönizier II, 1, 548. H. Weiss, David und seine Zeit (Münster 1880) S. 207, Anm. 2. Hummelauer, Comm. in 1. Sam. (Par. 1886) p. 338. Baudissin, Die Gesch. des alttest. Priesterthums (Lpz. 1889) S. 191 f. — Anders Driver, Notes on the Hebrew Text of Sam. p. 219, n. 1.

[5] So Bertholdt, Einl. IV, 1588.

[6] TTQ. 1872, S. 563. — Söder (a. a. O. 1885, 1, S. 364) will aus dem Zusammenhang die Bedeutung Hofbeamter für ἱερεύς eruiren. Jedoch sind

griechische Wort ἱερεύς diese Bedeutung nicht habe, so trifft das wohl zu; es könnte aber trotzdem eine wörtliche Uebersetzung von כהן sein, wie ja auch die LXX fast regelmässig selbst da, wo das Wort nur ein Ehrentitel ist, es mit ἱερεύς wiedergibt. Der Schluss, dass durch die Bezeichnung ἱερεύς Daniel als zum Stamme Levi zugehörig erscheine, ist also nicht durchaus unanfechtbar. Man kann jedoch auch zugeben, dass der Alexandriner oder ein späterer der Meinung war, der Daniel, welcher hier auftrete, sei nicht der Prophet, sondern der Priester dieses Namens, welcher 1 Esdr. 8, 2. 2 Esdr. 10, 7 erwähnt ist. Vielleicht aber hat ein Glossator durch die Notiz in V. 1 den Leser über die Person des Propheten Daniel näher unterrichten wollen. — Der Vater Daniels wird Ἀβάλ genannt, Hieronymus (Prol. in Dan.) nennt ihn Abda, Epiphanius[1] Σαβαάν (שבען = שמעין?).

Weder die Ueberschrift noch das Proömium lesen wir im Texte Theodotions, in welchem die Erzählung beginnt mit der Notiz, dass nach dem Tode des Astyages der Perser Cyrus die Regierung übernommen habe. Nach Herodot 1, 130 schliesst bekanntlich die medische Regentenreihe mit Astyages. Dieser wird von seinem Enkel, dem Perser Cyrus, bekriegt und des Thrones entsetzt, während nach Xenophons Cyropädie 1, 5, 2 dem Astyages sein Sohn Cyaxares II. auf dem medischen Throne folgte[2]. Mit dem Berichte Herodots stimmt die Bemerkung im Theodotion-Text Dan. 14, 1 der Hauptsache nach

---

V. 14 (τινῶν ἐνδόξων ἱερέων) wirkliche Priester und nicht „einige angesehene Hofleute" wie 6, 17 gemeint.

[1] Adv. haer. 55, 3 (M. XLI, 976). — Der Name Ἀβάλ findet sich sonst nicht im Alten Testament. Schon der Edit. Rom. 1772 (p. 99) spricht die Vermuthung aus, dass ABAΛ verschrieben sei aus ABΔA = עבדא, nomen proprium (3 Reg. 4, 6. 2 Esdr. 11, 17); עבדיה (1 Par. 9, 16). — Doch vielleicht ist Ἀβάλ Variante für Ἄβελ = הבל (Gen. 4, 2).

[2] Ueber die Ausgleichung der Angaben s. F. Düsterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich (Freib. 1890) S. 82 ff. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte S. 13 ff. Wir dürfen Herodot (1, 130) wohl glauben, dass Cyrus den Astyages bis zu seinem Tode gut behandelt habe (V. 1 προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ).

überein, nur hätte Cyrus erst nach dem in Ruhe erfolgten Tode des Astyages die Herrschaft angetreten. Ich glaube jedoch, dass die Vermuthung sich rechtfertigen lässt, in V. 1 sei Ἀστυάγης für Δαρεῖος gesetzt[1]. Zu auffallend ist nämlich die Uebereinstimmung von Θ 14, 1 und LXX 6, 28 und 5, 31, als dass sie übersehen werden könnte:

Θ 14, 1 καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀστυάγης προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ παρέλαβεν Κῦρος ὁ Πέρσης τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.	LXX 6, 28 καὶ ὁ βασιλεὺς Δαρεῖος προσετέθη πρὸς τὸ γένος αὐτοῦ . . . καὶ Κῦρος ὁ Πέρσης παρέλαβε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ[2].
Vgl. Θ 5, 31 καὶ Δαρεῖος ὁ Μῆδος παρέλαβεν τὴν βασιλείαν. . .	Vgl. LXX 5, 31 καὶ Ἀρταξέρξης ὁ τῶν Μήδων παρέλαβε τὴν βασιλείαν.

Zunächst bemerken wir, dass bei Theodotion Ἀστυάγης in 14, 1 steht, während LXX 6, 28 den König Δαρεῖος nennt. Bei Theodotion ist wohl der Name von einem „sciolus librarius“ nach Herod. 1, 1 corrigirt; denn Clemens Alexandrinus, welcher Theodotions Danielübersetzung stets benutzt hat, berichtet in Strom. I, 21 (M. VIII, 852) vom Zeitalter des Darius: τότε διὰ Δράκοντα Δανιὴλ εἰς λάκκον λεόντων βληθεὶς ὑπὸ Ἀμβακοὺμ προνοίᾳ θεοῦ τραφεὶς ἑβδομαῖος ἀνασώζεται; er kennt also Darius als den König, unter dessen Regierung sich diese Episode zugetragen hat. Allerdings ist dieser König nach Theodotion Cyrus; wir werden deshalb annehmen können, dass Clemens Alexandrinus die beiden Namen Darius und Cyrus, welche er in derselben Zeile las, verwechselt hat. So bietet sich uns ein Anhaltspunkt für die Vermuthung, dass in Theodotions Text ursprünglich Δαρεῖος stand. Wie Scholz[3] anführt, hat auch Cod. Vat. membr. in fol. n. 303 (ca. 12. Jahrh.) Δαρεῖος statt Ἀστυάγης. Aus dieser auffallenden Uebereinstimmung könnte man vielleicht die Folgerung ziehen — und Söder[4] hat sie zum Theil gezogen —, dass Bel und Drache auch in der LXX

[1] Vgl. Bludau l. c. p. 69, n. 4. Söder a. a. O. 1884, 2, S. 409.

[2] Θ 6, 28 καὶ Δανιὴλ κατεύθυνεν ἐν τῇ βασιλείᾳ Δαρείου καὶ ἐν τῇ βασιλείᾳ Κύρου τοῦ Πέρσου.

[3] Judith S. 202. [4] A. a. O. 1886, 1, S. 142 ff.

ursprünglich auf Kap. 6 gefolgt sei. Als das Stück von Kap. 6, mit welchem es in dem Grundgedanken, Gott ist gross und mächtig und errettet wunderbar seine treuen Verehrer, übereinstimmt[1], getrennt wurde, sei der Anfang desselben, eben V. 1 im Texte Theodotions, am Schluss von Kap. 6 stehen geblieben. Zur Erklärung der Versetzung könnte man hinweisen auf die Aehnlichkeit beider Stücke, wie auch auf den Umstand, dass nach der LXX-Uebersetzung Daniel nur bis zum ersten Jahre des Cyrus gelebt habe (vgl. 10, 1). Indes wäre damit noch nicht erklärt, wie jener Vers aus LXX 6, 28 an die Spitze des Theodotion-Textes in Kap. 14 gekommen wäre, wenn man nicht etwa annehmen will, dass 6, 28 (LXX) ein aramäisches Original zu Grunde liege und die Versetzung des Stückes bereits in den Exemplaren, welche dem Alexandriner und Theodotion zur Hand waren, vorgenommen gewesen sei, wofür uns keine weitern Beweise zur Verfügung stehen. Mehr Wahrscheinlichkeit hat wohl die Annahme, die Zeitbestimmung in Θ 14, 1 sei später (oder von Theodotion selbst?) aus LXX 6, 28 eingetragen. Nach Analogie der Erzählungen von Daniels wunderbaren Thaten und Rettungen, welche sich unter der Regierung Nabuchodonosors, Balthasars, Darius des Meders zugetragen hatten, konnte man leicht die Geschichte von Bel und Drache, für welche in LXX keine Zeitbestimmung angegeben ist, in die Regierungszeit des Cyrus verweisen; 6, 29 (M. T. und Θ) wird nur berichtet: „Und diesem Daniel erging es weiter gut . . . auch unter Cyrus.“[2]

Wie in der Erzählung von Susanna, so finden wir auch

[1] „Eine neue, vermehrte Auflage der Geschichte von der Löwengrube“ (Reuss, Gesch. d. A. T. S. 636). Jedoch liegt in Bel und Drache eine stärkere Discrepanz in der Motivirung vor, so dass Kap. 14 nicht eine einfache Erweiterung von Kap. 6 ist. Vgl. König, Einl. S. 487. Fabre d'Envieu l. c. II, 504.

[2] Von „Religionsplackereien“ wie bei den alten Königen ist doch in Bel und Drache keine Rede. Cyrus hat auch nach Kap. 14 Θ die Juden nicht bedrängt, wie von Gall (a. a. O. S. 120) annimmt, so dass ein Widerspruch mit 6, 29 sich nicht construiren lässt.

in der von Bel und Drache mannigfache, sowohl formelle als materielle, Differenzen zwischen den beiden uns überlieferten griechischen Texten.

LXX:

V. 1—9. Ein Priester, Namens Daniel, Sohn des Abal, war Tischgenosse[1] des Königs von Babylon. Daselbst war ein Götzenbild Bel, welches täglich Speise und Trank in grosser Menge[2] verzehrte. Da der König dasselbe verehrte, nicht aber Daniel, so erklärte dieser auf Befragen, dass er nur Gott den Herrn, den Schöpfer des Himmels und der Erde, verehre; Bel sei nicht ein Gott, sondern nur eine rohe Masse, inwendig von Lehm und auswendig von Erz, die nichts verzehre. Erzürnt liess der König die Götzenpriester rufen; sei Daniel im

Θ:

V. 1—9. Unter der Regierung des Persers Cyrus war Daniel der Tischgenosse des Königs und angesehener als alle seine Freunde (2).

Im folgenden folgt Θ, von einigen formellen Differenzen abgesehen, ziemlich wörtlich der Erzählung bei LXX[3].

[1] συμβιωτής entspricht dem hebräischen רעה המלך (3 Reg. 4, 5), womit der Name כהן erklärt wird.

[2] Die Lesart der LXX V. 3 ist: σεμιδάλεως ἀρτάβαι δέκα δύο καὶ πρόβατα τέσσαρα (Θ τεσσεράκοντα) καὶ οἴνου (Cod. Chis. ἐλαίου; cf. aber 11. 15. 21 οἴνου S^marg.) μετρηταὶ ἕξ. Vgl. Bludau l. c. p. 70. Söder a. a. O. 1885, 1, S. 365.

[3] V. 5 erklärt sich LXX κύριον τὸν θεόν, Θ τὸν ζῶντα θεόν (cf. Θ 6, 26; 14, 6. 25) aus der Freiheit der Vertenten, nicht etwa daraus, „dass der Alexandriner (sic!) den bekannten Gottesnamen יהוה von חוה (?) = (?) חיה = leben, sein, ableitete und somit für gleichbedeutend mit (?) חיאה, der Lebendige, nahm" (Söder a. a. O. 1886, 1, S. 185). — Von andern Verschiedenheiten notire ich: 8 LXX παραδείξατε τὸν ἐσθίοντα τὰ . . . εἰ δὲ μή γε, ἀποθανεῖσθε. Θ Ἐὰν μὴ εἴπητέ μοι τίς ὁ κατέσθων τὴν δαπάνην ταύτην, ἀποθανεῖσθε. — 9 LXX geben die Götzenpriester zur Antwort: αὐτός ὁ Βήλ ἐστιν ὁ κατεσθίων αὐτά. Θ fehlt. — 9 LXX γινέσθω οὕτως. ἐὰν μὴ παραδείξω ὅτι οὐκ . . ., ἀποθανοῦμαι καὶ πάντες οἱ παρ' ἐμοῦ. Θ γινέσθω κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

LXX:

Recht, so müssten sie sterben, andernfalls Daniel. Dieser ist damit einverstanden und will seinen Beweis liefern.

V. 10—14. Die Priester führten den König in den Tempel (εἰς τὸ εἰδώλιον), man setzte dem Bel Speise und Trank vor; alsdann wird der Tempel auf Anrathen Daniels zugeschlossen und mit dem Ringe des Königs und denen einiger angesehenen Priester (vgl. 6, 17) versiegelt. Vorher jedoch hatte Daniel, als alle entfernt waren, ohne dass es jemand merkte, den ganzen Tempel mit Asche bestreuen lassen [1].

V. 15—22. Das Vorgesetzte wird von den Priestern, die durch

Θ:

V. 10—14. Die Priester führen den König in den Tempel (εἰς τὸν οἶκον τοῦ Βήλ) und sagen ihm: Wir gehen hinaus, du aber magst Speisen und Wein dem Bel hinstellen, dann die Thür schliessen, mit deinem Ringe versiegeln: „Wenn morgen früh nicht Bel alles verzehrt hat, wollen wir als Lügner sterben." Sie hatten aber unter dem Opfertisch einen heimlichen Eingang gemacht, durch den sie immer hineingingen und alles fortnahmen. Als die Priester herausgegangen waren, setzte der König die Speisen und den Wein hin, und Daniel lässt in Gegenwart des Königs den ganzen Tempel mit Asche bestreuen. Nun verschliessen und versiegeln sie die Thüre mit dem Ringe des Königs.

V. 15—22. In der Nacht verzehren die Priester mit Weib

---

[1] V. 14 Cod. Chis. καταστῆσαι ist zu corrigiren in κατασῆσαι nach S. — Cod. Al. κατέσεισαν will Knabenbauer (Dan. p. 52) aus hebräisch הניח erklären, jedoch ist κατέσησαν in Cod. Vat. richtigere Lesart. Fritzsche (Libri apocr.) edirt καταπάσαι?; in Handb. (S. 148) will er sogar καταστρῶσαι lesen. Noch Ball (a. a. O.) und HRedp. (l. c. p. 703) sind unklar über die Lesart.

LXX:

eine geheime Thür hineingegangen, verzehrt[1]. Am folgenden Tage findet man die Siegel unversehrt und nach Oeffnung der Thür bemerkt der König erfreut, dass das Vorgesetzte verzehrt sei und preist laut die Grösse Bels[2]. Lachend weist ihn Daniel hin auf den Priesterbetrug, die Fussspuren von Männern, Weibern, Kindern. Indem man sie verfolgt, kommt man in das Gebäude, in welchem die Priester zusammenkamen und wo sich Speise und Trank des Bel vorfand. Daniel aber zeigte dem König die geheime Thür des Einganges.

Der König führte die Priester hinaus (ἐκ τοῦ Βηλίου), überlieferte sie dem Daniel (sc. zur Bestrafung) und gab ihm, was für Bel verwendet wurde; den Bel zerstörte er (vgl. V. 28).

V. 23—27. Die Babylonier verehrten an demselben Ort[3]

Θ:

und Kind nach Gewohnheit das Aufgetragene. Beim ersten Dämmern des Tages kommt der König und Daniel; die Siegel sind unverletzt, das Vorgesetzte ist verzehrt. Den erfreuten und Gott Bel preisenden König hält Daniel lachend davon zurück, hinzuzutreten, und weist ihn auf den Boden und die Fussstapfen hin.

Die Priester, ergriffen, müssen dem erzürnten König die verborgene Thür zeigen. Er lässt sie (Priester, Weiber, Kinder) tödten, den Bel aber gibt er in Daniels Gewalt, der ihn samt seinem Heiligthum (τὸ ἱερὸν αὐτοῦ) zerstörte (vgl. V. 28).

V. 23—27 stimmt mit Ausnahme kleiner Abweichungen überein.

---

[1] Der Syrer Waltons löst gut den scheinbaren Widerspruch zwischen V. 15 διὰ ψευδοθυρίδων εἰσελθόντες κατεφάγοσαν und 21 ἐπὶ τὸν οἶκον ἐν ᾧ ἦσαν οἱ ἱερεῖς καταγινόμενοι, wenn er hat (12): „Comedebant quaeque apponebantur Bel et auferebant quae supererant."

[2] V. 18 LXX: Μέγας ἐστὶν ὁ Βήλ, καὶ οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ δόλος. Θ Μέγας εἶ, Βήλ, καὶ οὐκ ἔστι παρὰ σοὶ δόλος οὐδὲ εἷς. Aehnlich steht statt der indirecten Rede (LXX) die directe Anrede (Θ) in 38. 41.

[3] d. i. Βήλιον. Bei Θ fehlt ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ in 23.

LXX:	Θ:
auch einen grossen Drachen[1], den Daniel nach der Meinung des Königs für einen lebendigen Gott halten müsste. Daniel erbittet sich die Erlaubniss, den Drachen ohne Schwert und Stab tödten zu dürfen. Die Erlaubniss wird ihm gewährt. An einer Mahlzeit von besonderer Mischung verendet der Drache (V. 27 LXX πίσσης μνᾶς τριάκοντα, Θ πίσσαν).	
V. 28—30. Entrüstet über Daniel rotteten sich alle Babylonier des Landes[2] gegen ihn zusammen, sprechend: Ein Jude ist der König geworden; den Bel hat er zerstört, den Drachen getödtet! Der König, den Aufruhr sehend, erklärte, seinen Tischgenossen Daniel dem Verderben preisgeben zu wollen.	V. 28—30. Als das die Babylonier gehört, rotteten sie sich zusammen, aufgebracht gegen den König: Ein Jude ist der König geworden; Bel hat er zerstört, den Drachen getödtet, die Priester umgebracht! Sie forderten vom Könige die Auslieferung Daniels, sonst wollten sie ihn und seine Familie tödten. Mit schwerem Herzen überliess er ihnen den Daniel.
V. 31—36. Es war eine Löwengrube mit sieben Löwen, in welche die Staatsverbrecher (οἱ ἐπίβουλοι τοῦ βασιλέως) hineingeworfen wurden. Täglich wurden	V. 31—36. . . . Den sieben Löwen, die sich in der Grube befanden, war die tägliche Nahrung von zwei Leibern und zwei Schafen vorenthalten.

[1] Ueber den Schlangencult der Babylonier vgl. Hommel, Gesch. Babyl.-Assyr. S. 774. Keilinschriftliche Bibliothek III, 2, S. 21. 23. 78.

[2] In LXX 28 steht nicht wie 30 ὁ ὄχλος τῆς χώρας, wie Söder (a. a. O. 1886, 1, S. 138) behauptet, sondern οἱ ἀπὸ τῆς χώρας πάντες. Eine Vergleichung von (?) חין = (?) צבצ (es soll wohl heissen חיל = צבא) ist höchst merkwürdig.

LXX:	Θ:
ihnen zwei Leiber zum Tode Verurtheilter vorgeworfen. Auch Daniel wurde in diese Grube geworfen, damit er verzehrt würde und kein Grab fände. Er war darin sechs Tage.	
(33) Am sechsten Tage nämlich wurde Habakuk zu ihm gesandt. Dieser ging gerade mit einem Mus und Wein[1] zu den Schnittern auf das Feld. Der Engel des Herrn eröffnete ihm den Auftrag vom Herrn[2], dieses Mittagessen zu Daniel, der in Babylon in der Löwengrube sei, zu bringen. Als Habakuk seine Unkenntniss des Ortes zu erkennen gibt,	V. 33. Es lebte in Judäa Habakuk der Prophet ...
(36) ergreift der Engel ihn an den Haaren seines Hauptes und bringt ihn nach Babylon zur Grube.	V. 36. Da fasste der Engel des Herrn ihn am Kopf und trug ihn an seinem Haupthaar und setzte ihn durch die Schnelligkeit seines Geistes in Babylon nieder.
V. 37—39. Daniel, aufgefordert zu essen, sättigte sich und dankte Gott. Der Engel brachte Habakuk wieder an demselben Tage nach seinem Orte zurück.	. . . 39. ... παραχρῆμα (LXX τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ).
V. 39—42. Der trauernde König kommt zur Grube, findet	V. 39—42. ... am siebenten Tage ...

[1] LXX 33 ἔχων ἄρτους ἐντεθρυμμένους ἐν σκάφῃ ἐν ἑψήματι καὶ στάμνον οἴνου κεκερασμένου. Θ ἥψησεν ἕψεμα καὶ ἐνέθρυψεν ἄρτους εἰς σκάφην.

[2] LXX 34 τάδε λέγει σοι Κύριος ὁ θεός, Θ deest.

LXX:	Θ:
Daniel unverletzt, bekennt laut den einen wahren Gott; er lässt seinen Tischgenossen herausziehen und die, welche ihn verderben wollten, hineinwerfen. Diese wurden aufgefressen.	... sogleich (παραχρῆμα) wurden sie gefressen vor seinen Augen.

Am Ende der Erzählung wiederholt die Vulgata scheinbar den Inhalt des Decrets 6, 25—27 [1], vielleicht, weil der Verfasser der dem hl. Hieronymus vorliegenden Recension beide Geschichten für identisch hielt.

Wir sehen, wie auch bei Bel und Drache Theodotion sich freier bewegt; einiges hat er erweitert, sonst wenig geändert.

Wie wir bereits früher bemerkten, spricht schon der Umstand, dass Theodotion die Stücke überhaupt in seine Version aufnahm, dafür, dass er sie in seiner hebräischen Vorlage, aus der er übersetzte, vorfand. Auch einzelne Hebraismen machen die Uebersetzung als solche erkennbar.

Die hebräische Diction tritt eher im Texte Theodotions hervor als in dem der alexandrinischen Version, welche mehr dem griechischen Sprachgeiste entspricht, wie z. B. ein Vergleich von LXX 15—17 und Θ 14—17. 40 lehrt. Allerdings muss zugegeben werden, dass die wenigen, aber immerhin „nicht wegzuläugnenden“ [2] Hebraismen allein wohl nicht einen zwingenden Beweis für eine hebräische Grundschrift liefern würden, da sie sich aus der Gewöhnung an den Sprachgebrauch der LXX erklären liessen; weder Uebersetzungsfehler noch auffallend starke Hebraismen lassen sich nachweisen. Indes verdienen doch folgende Anklänge an eine semitische Vorlage Beachtung [3]: V. 5 (LXX Θ) ἔχοντα πάσης σαρκὸς κυρείαν. 6 LXX ὅσα εἰς αὐτὸν δαπανᾶται. 22 τὴν δαπάνην

---

[1] Fabre d'Envieu (l. c. II, 505): „Il offre une répétition du chap. II, 26“ (??).

[2] Fritzsche a. a. O. S. 121.

[3] Wiederholt in TTQ. 1872, S. 559. Knabenbauer, Dan. p. 52. S. auch die Uebersetzungsvarianten bei Scholz, Judith S. 201 f.

τὴν εἰς αὐτόν, vgl. Θ 3 ἐδαπανῶντο εἰς αὐτόν[1]. 14 Θ ἐσφραγίσαντο ἐν τῷ δακτυλίῳ (LXX σφραγίσαι τῷ ... δακτυλίῳ). 26 LXX δός μοι τὴν ἐξουσίαν, καὶ ἀνελῶ (Θ ... καὶ ἀποκτενῶ). 33 LXX καὶ ἐγένετο τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ καὶ ἦν Ἀμβ. 36 LXX καὶ ἐπιλαβόμενος αὐτοῦ ὁ ἄγγελος Κυρίου τοῦ Ἀμβ. τῆς κόμης αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς = ויאחזהו מלאך ה׳ את־הבקיק בציצת ראשו (vgl. Ez. 8, 3). 38 LXX ἐμνήσθη γάρ μου Κύριος ὁ θεός. — Bei Theodotion weist ausserdem noch der Anfang mit καί (V. 1), wie überhaupt der unverhältnissmässig häufige Gebrauch der Partikel ganz nach Art des copulativen ו im Hebräischen und Aramäischen auf ein semitisches Original hin; vgl. V. 14 καί im Nachsatz.

Zum Beweise, dass unsere Erzählung ursprünglich hebräisch oder aramäisch geschrieben sei, hat man bisweilen das den Versen 27—41 entsprechende aramäische Fragment angeführt[2], welches Raymundus Martini († 1290) in seinem „Pugio fidei"[3] aus dem jüdischen Commentar zur Genesis, Bereschit rabba, mittheilt. Denselben Abschnitt, wörtlich mit dem Fragment im Pugio übereinstimmend, veröffentlichte Ad. Neubauer[4] nach einer Handschrift der Bodleiana Nr. 2339 (15. Jahrhundert) aus dem Midrasch Rabba de Rabba, dessen Identität mit dem Midrasch maior über die Genesis feststeht[5]. Dieser

[1] Doch bleibt es zweifelhaft, ob dieser Gebrauch von εἰς ein Hebraismus oder eher ein Alexandrinismus ist. S. Deissmann, Bibelst. S. 114.

[2] So Welte a. a. O. II, 3, 257. Delitzsch l. c. p. 34 sq. Rohling, Dan. S. 368. Söder a. a. O. 1886, 1, S. 134 ff. Fabre d'Envieu l. c. II, 864 ss.

[3] Ed. Carpzov (Lips. 1787) p. 956 sq.

[4] The Book of Tobit (Oxf. 1878) p. 39 ff.

[5] Neubauer l. c. p. VIII. XXIII. Die jetzigen Ausgaben des Midrasch, welche auf jüngern Handschriften beruhen, enthalten dieses Citat nicht. Vgl. Bibliotheca Rabbinica ed. Wünsche (Lips. 1881) Lief. 2—11. — Zunz (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden [Berl. 1832 (1892)] S. 288) identificirte den Midrasch des Martini mit dem des R. Mosche haddarschan. S. dagegen Neubauer l. c. p. VIII. Einen kürzern Auszug aus dem Midrasch bietet die Bereschit-Rabbati-Handschrift der Prager jüdischen Gemeinde. Siehe A. Epstein, Bereschit-Rabbati. Berlin 1888. Vgl. noch Epstein, Moses ha-Darschan aus Narbonne. Wien 1891; REJ. XXVII, 153 ss. Buber, Midrasch Aggadda (Wien 1894) S. VI f.

Abschnitt stimmt weder ganz mit dem Texte Theodotions noch mit dem der LXX überein, dagegen buchstäblich mit dem, welcher in der syrischen Bibelübersetzung, in der Polyglotte Waltons IV und in de Lagardes Libri apocr. p. 129 sqq. enthalten ist. „Alle die kleinen Zusätze und Auslassungen, durch welche diese sich vom griechischen Text unterscheidet, finden sich auch in jenem Fragment.“ [1] Der Midrasch ist also nur die Umschrift der Geschichte von Bel und Drache nach der gewöhnlichen syrischen Uebersetzung in jüdische Charaktere, natürlich mit Misshandlung der Orthographie und Sprache, wie dergleichen in solchen Transscriptionen aus dem Syrischen bekannt sind [2]. Die „Chaldaismen“, welche Söder in den Abweichungen von Theodotions Uebersetzung findet, sind also sehr leicht erklärlich.

Weil Kap. 14 in doppelter griechischer Recension uns vorliegt, lässt sich der Schluss wohl rechtfertigen, dass sowohl Theodotion als auch der Alexandriner, wie bei den andern deuterocanonischen Stücken, so auch bei Bel und Drache eine semitische Vorlage hatten. Theodotions Version ist keine blosse Ueberarbeitung. Wenn Origenes, Eusebius, Apollinaris, Hieronymus [3] „das Nichtvorhandensein einer hebräischen Vorlage“ bezeugen, so folgt daraus noch nicht, wie Zöckler [4], König [5] u. a. meinen, dass es nie eine solche gegeben hat, sondern nur, dass zur Zeit dieser Väter ein hebräisches Original dieser Schriften nicht bekannt war. Sind wir aus andern Gründen

---

[1] Wiederholt in TTQ. 1872, S. 558.

[2] Nöldeke, Sitzungsb. d. Berl. Akad. 1879, S. 64. G. Dalman, Gramm. des jüd.-paläst. Aram. (Lpz. 1894) S. 30. Ueber weitere rabbinische Erinnerungen an unsere Erzählung s. Zunz a. a. O. S. 123. Plessner a. a. O. S. 18 Anm. Delitzsch l. c. p. 31 sqq. 41 sq. Fürst a. a. O. S. 102. Gaster l. c. XVI, 282.

[3] Hieronymus referirt nur die Anschauungen der Juden. Vgl. Comm. in Dan. 13, 46: „Hebraei reprobant historiam Susannae“, adv. Ruf. 2, 33 (M. XLIII, 476). Auch versteht er nicht, wenn er die deuterocanonischen Stücke fabulas nennt (Praef. in Dan.), darunter narrationes fictae et falsae, wie König (Einl. S. 486) meint. Cf. Hier., Ep. 68 ad Castrutium 2 (M. XXII, 652) fabula = narratiuncula.

[4] Apokr. S. 215. [5] Einl. S. 486.

berechtigt, eine hebräische Grundschrift anzunehmen, so zeigen jene Nachrichten der Väter nur, dass sie frühzeitig verloren gegangen ist. — Wenn auch, wie oben bemerkt, unser Stück wohl nicht zu den ursprünglichen Bestandtheilen des Danielbuches gehört, so lässt sich andererseits durch nichts die Ansicht Zündels [1] erweisen, dass unsere Erzählungen bereits übersetzt worden seien, „ehe sie in die Siebzig kamen".

Andere Fragen, welche aufgeworfen werden könnten, haben ihre Erledigung schon im vorigen Paragraphen gefunden.

---

[1] A. a. O. S. 187.

Schluss.

Nachdem eine genaue Untersuchung die mannigfachsten kleinern und grössern Abweichungen zwischen LXX und dem massorethischen Texte im protocanonischen Theil, wie zwischen LXX und Theodotion im deuterocanonischen Theil des Buches aufgezeigt hat, Abweichungen, welche sich nicht bloss in einigen Worten oder Versen vorfinden, sondern über ganze Kapitel sich erstrecken, können wir daran gehen, für diese Erscheinungen eine ansprechende Erklärung zu geben.

Es ist wahr, von dem, was wir Willkür nennen, hat der Uebersetzer sich bei seiner Arbeit nicht immer ferngehalten. Er hatte einen andern Begriff von Zuverlässigkeit und Genauigkeit als wir, und er wurde durch die Aufgabe, der er sich unterzog, wie durch seine unvollkommene Kenntniss der Originalsprachen von selbst dazu geführt, mit einer gewissen Freiheit ans Werk zu gehen. Daher die Verwechslungen der Personen, Arten des Verbs, Einzahl und Mehrzahl, kleinere Zusätze und Auslassungen u. s. w. In Kap. 8—12 stossen wir auch öfters auf falsche und willkürliche Erklärungen, die bald von falscher Lesart, bald von andern Irrungen ausgehen; neben Stellen, die sehr genau, richtig und schön übersetzt sind, finden wir andere, bei denen mangelhafte Sprachkenntniss oder Nachlässigkeit hervortreten.

Jedoch nach Abzug alles dessen, was sich aus Versehen und Entstellungen, aus der Freiheit des Uebersetzers und Miss-

deutbarkeit der kargen semitischen Schrift erklären lässt, nach Abzug der Schwierigkeiten, welche der Inhalt bietet, müssen wir gestehen, dass er in den Kapiteln 4, 5, 6 alles Mass der Freiheit überschritten hat und mit einer effranata licentia bei seiner Arbeit verfahren ist. Das ungünstige Urtheil, welches allgemein über sein Werk gefällt wird, beruht denn auch hauptsächlich auf der Uebertragung dieser Kapitel, welche in der Uebersetzung eine ganz andere Gestalt erhalten haben. Ein ähnliches Verhältniss liegt in den Kapiteln 13 und 14 vor, und zwar zwischen LXX und Theodotion. Gehen beide Uebersetzungen hier auf eine und dieselbe Grundschrift zurück so müssten wir ebenfalls annehmen, der alexandrinische Uebersetzer habe sich erlaubt, den Text abzukürzen durch Weglassung alles dessen, was ihm überflüssig und nicht völlig unentbehrlich zu sein schien.

Seit Hävernick[1] hat die Mehrzahl der Beurtheiler unserer Uebersetzung, wie v. Lengerke, de Wette-Schrader, Nöldeke, Pusey, Keil, Cornely, Knabenbauer u. a., den Uebersetzer selbst für die Erweiterungen und Verkürzungen des Textes verantwortlich gemacht; er habe eine Bearbeitung des Textes gegeben, nicht aber eine Uebersetzung.

Auffallend zunächst im höchsten Grade muss es sein, dass derselbe Uebersetzer, wenn er vielleicht auch nur zum Privatgebrauch, für den eine diplomatische Genauigkeit nicht erforderlich war, seine Arbeit veranstaltet hat[2], so sehr sich widersprach, dass er ohne jeden rechten Grund bald in der Rolle eines Paraphrasten, bald in der eines Epitomators, bald in der eines genauen Interpreten sich gefiel. Die Abschnitte Kapitel 1. 2. 7—12 zeigen verhältnissmässig nur wenige stärkere Abweichungen, ja in Kapitel 8—12 schliesst sich der Uebersetzer ziemlich wortgetreu an den hebräischen Ausdruck an. Sollte er nun wirklich so weit von jeder vernünftigen Uebersetzungsmethode abgeirrt sein, dass er in einigen Parthien

---

[1] Dan. S. XLIV f.

[2] Bleek-Wellhausen, Einl. S. 534. Buhl a. a. O. S. 118.

sklavisch wörtlich bis zur Unverständlichkeit seine Vorlage wiedergab, in andern die Erzählung kürzte und sie so knapp als möglich gestaltete, in andern wiederum sie mit Erweiterungen und Zusätzen durchwebte oder in legendenartigen Digressionen sich verlief? Vor Kap. 3 bezw. 4 und hinter Kap. 6 verfährt er doch nicht nach Willkür! „Was hätte ihn veranlassen können, hier mit gewissenhafter Treue seinen Schriftsteller zu übertragen und dort in ihm zu sengen und zu brennen, nur seine Ideen aufzufassen, und sie auf seine Weise und nach Belieben bald zusammengedrängt, bald mit vielen Worten erweitert vorzutragen?“ [1] Indes soll sich nach Hävernick [2] der Zweck und die Absicht bei allen Abweichungen genau nachweisen lassen; es zeige sich meist das Bemühen, die Wunderbegebnisse mehr zu veranschaulichen und zugleich zu erklären. Nach Wiederholt [3] verfolgte der Uebersetzer den Zweck, seinen Zeitgenossen das Buch Daniel in einer Gestalt darzubieten, in der es ihrem Geschmack zusagte. Die historischen Kapitel 1. 2 wie die prophetischen 7—12 dagegen hätten dem Alexandriner wenig Reiz zu Aenderungen und Ausschmückungen geboten.

In der That lässt sich mitunter das Planmässige der Abweichungen nicht verkennen. Um nicht früher Gesagtes zu wiederholen [4], verweise ich auf Folgendes. Kap. 3 zunächst ist ziemlich genau übersetzt. Niemand wird es dem Uebersetzer verdenken, wenn er die wiederholte Aufzählung der Beamtennamen in V. 3 und Musikinstrumente in den Versen 7. 10. 15 übergeht [5]. Die Einschaltung nach V. 23 allerdings scheint eine Lücke sachgemäss auszufüllen. Denn nach dem massorethischen Text ist nicht recht ersichtlich, was den König bewogen hat, in eigener Person zum Feuer hinzugehen (24),

---

[1] Eichhorn, Einl. S. 375 f.

[2] A. a. O. S. XLVI.

[3] TTQ. 1869, S. 317. Ebenso Pusey (l. c. p. 378): „The translator made large additions, condensed, transposed, repeated as he thought would be acceptable.“

[4] S. §§ 18—20. [5] S. § 8.

wie er zu der Entdeckung gekommen ist, dass statt der drei Männer vier im Feuerofen waren (25), woher er weiss, dass Gott seinen Engel gesandt hat (28). Hingegen nach dem griechischen Text preisen die drei Männer Gott in Hymnen; dies hört der König, und durch die sonderbare Erscheinung aufmerksam gemacht, nähert er sich dem Ofen und sieht zu seinem Erstaunen vier Männer. Hier ist Zusammenhang! Andererseits sind die Loblieder der Lage, in welcher die Sänger sich befinden, wenig angepasst, und die wunderbare Errettung selbst wird durch sie nicht anschaulicher gemacht. — Eine ganz andere Gestalt hat Kap. 4 in der Uebersetzung erhalten. Dem Edict, welches in der Uebersetzung mit der Aufforderung schliesst, das Volk solle den wahren Gott preisen und ihm Opfer darbringen (34 b), ist die eigentliche Erzählung vorangeschickt. Der Traum des Königs wird auf eigene Weise erzählt, theils gekürzt theils erweitert. Besondere Gewandtheit hätte der Ueberarbeiter hierbei nicht verrathen; so wird z. B. in V. 32, wo schon die Genesung vom Wahnsinn erzählt ist, sehr ungeschickt wiederholt, dass der König einen Traum gehabt hat, der den Wahnsinn ihm andeutete, und er in einem tiefen, unruhigen Schlaf sich befunden hat. Wenn wirklich der Uebersetzer Kap. 4 überarbeitet hätte, würde er doch wohl nicht dergleichen Ungefügigkeiten und Abweichungen, welche keinen Sinn geben und die Ordnung stören, in die Uebersetzung hineingetragen haben, wollte er diese dem Geschmack seiner Leser besser anpassen. Wenn auch immerhin manche Aenderungen, Glossen u. dgl. von Abschreibern des griechischen Textes verschuldet sein möchten, so haben diese doch wohl nicht dem 4. Kapitel eine ganz andere Gestalt gegeben. — In den Kapiteln 5 u. 6 wiederum, wie auch in der Wiedergabe der Geschichte von Susanna, Bel und Drache, würde der Uebersetzer recht sachgemäss gekürzt haben. Es würde sonderbar sein, wenn der Uebersetzer von Kapitel 7—12, dem niemand ein grosses Mass von kritischem Scharfsinn zutraut, dessen Ingenium nicht gerade hervorragend ist, in der Ueberarbeitung und Verwerthung des

Stoffes in den Kap. 4—6, 13 und 14 eine gewisse Selbständigkeit und in den willkürlichen Verkürzungen eine auffallende Geschicklichkeit gezeigt hätte. — Wenn der Vertent auf den Geschmack der Leser Rücksicht genommen hätte, würde er wohl ähnlich wie Kap. 4 auch Kap. 2, wo ebenfalls ein Traum erzählt wird, ausgeschmückt, das Gebet in 9, 4—19 erweitert, ähnlich wie in 9, 24—27 die Erfüllung der Weissagungen öfters in den Text hineingetragen haben. Es bleibt immerhin höchst unwahrscheinlich, dass der Uebersetzer von Kapitel 7—12, der bei sachlich treuer Wiedergabe des Originals sich nur hie und da, wenn wir von der Deutung der Weissagung in 9, 24 ff. absehen, kleine, formelle Aenderungen erlaubte, willkürlich und tendenziös seinen Text in Kapitel 4—6 sollte umgestaltet haben.

Um die starken Abweichungen der Version zu erklären, haben andere, wie Michaelis [1], Eichhorn [2], Bertholdt [3], Rosenmüller [4], die Ansicht zu begründen versucht, der LXX-Uebersetzung jener mittlern Kapitel unseres Buches habe ein ganz anderer Text zu Grunde gelegen, als derjenige ist, welchen unser jetziger massorethischer Text darbietet. Hiernach gab es also in älterer Zeit vom Buche Daniel Exemplare, welche in Kap. 3 bezw. 4—6 stark voneinander abwichen; das eine Exemplar erzählte ausführlicher, wo das andere abkürzte, in dem einen fanden sich sogar längere Zusätze, welche das andere nicht kannte, das eine liegt vor im massorethischen Texte und in der Uebersetzung Theodotions, das andere in der alexandrinischen Version. In ähnlicher Weise liessen sich auch zwei voneinander abweichende Recensionen für die deuterocanonischen Stücke in LXX und Theodotions Uebersetzung annehmen [5]. Es wäre demnach die Verschiedenheit beider

[1] Orient. Bibl. IV, 18 ff.
[2] Einl. IV, 521 ff.
[3] Dan. S. 93 ff.
[4] L. c. p. 31.
[5] S. Delitzsch, De Hab. vita p. 30. Scholz, Esther S. 143; Judith S. 20 f.

Texte nicht ein Werk eines Uebersetzers, sondern der Geschichte des hebräischen Textes.

Man könnte zunächst geneigt sein, die vereinzelten Hebraismen oder Aramaismen in Kap. 4—6, welche ich oben notirt habe, auf Rechnung eines benutzten aramäischen Urtextes zu setzen. In Kap. 13 und 14 ist die alexandrinische Uebersetzung fast frei von Semitismen. Allein es lassen sich derlei Spracheigenthümlichkeiten, selbst wenn sie zahlreicher und einleuchtender hervortreten würden, als es hier der Fall ist, zurückführen auf den Einfluss der semitischen Sprache auf das Griechische, welches in den Kreisen der betreffenden Uebersetzer zu Hause war, sie liefern also allein noch keinen zwingenden Beweis für eine semitische Grundschrift[1].

Eine Analogie für eine doppelte Recension des Danielbuches würde das Buch des Propheten Jeremias bieten. Bei letzterem ist die LXX-Uebersetzung etwa um ein Achtel (2700 Worte) kürzer als der massorethische Text, und viele Kritiker haben die Differenzen auf eine andere, von der palästinensischen stark abweichende Textrecension zurückgeführt[2]. Indes kommt man bereits nach früherer Ueberschätzung der LXX zu der Erkenntniss, dass der massorethische Text in allen Hauptpunkten den Vorzug verdient, und der Grund für alle Verschiedenheiten lediglich in dem Verfahren des Uebersetzers zu suchen ist[3]. Eine wesentliche Veränderung der Textgestalt, Ueberarbeitung u. dgl. ist bei den Büchern des

---

[1] Vgl. Bleek-Wellhausen, Einl. (4. Aufl.) S. 578; Text Sam. S. 11. S. aber dagegen Deissmann (Bibelst. S. 51): „Die Constanz von Semitismen ist nicht das Ergebniss eines in den Ghettos von Alexandria und Rom entstandenen und ausgebildeten Dialekts, sondern nur die maskirte Gesetzmässigkeit der semitischen Vorlage, die man zum Theil weniger übersetzte als übertünchte.“ Vgl. ebend. S. 71 f.

[2] So A. Scholz, Der mass. Text und die LXX-Uebers. des Buches Jerem.; Comm. zum Buche des Proph. Jerem. (Würzburg 1880) S. xxx ff. Neteler, Gliederung des Buches Jerem. Münster 1870. Workmann, The text of Jeremiah.

[3] Kaulen, Einl. S. 365 f. Cornely, Introd. II, 2, 367 sqq. Knabenbauer, Comm. in Jer. (Par. 1889) p. 367. König, Einl. S. 383 ff. Giesebrecht, Das Buch Jeremia S. xix ff.

Alten Testamentes im allgemeinen wohl eher bei Anfertigung einer Uebersetzung als bei Herstellung von Abschriften eingetreten. Ein Abschreiber des hebräischen Textes würde wohl nicht darauf gekommen sein, eine in manchen Theilen mit grossem Geschick verkürzte Redaction des Textes vorzunehmen, während beim Uebersetzer die Geistesrichtung des Vertenten mehr zur Geltung kommt, und eine Redaction des Textes sich eher vermuthen lässt [1].

Würde die Meinung, dass das Buch Daniel aus einem literarischen Process hervorgegangen sei, nämlich ursprünglich in mehr oder weniger abgerissenen, selbständigen Stücken und Gemälden, in einem „Bündel von Flugblättern" existirt und seine unverkennbar planmässig aufgebaute Gestalt erst von einer redigirenden Hand erhalten habe [2] — eine Meinung, die von Spinoza [3] an bis auf Reuss [4], de Lagarde [5] u. a. m. vielfach vorgetragen worden, aber im Lager der alttestamentlichen Kritiker ziemlich allgemein abgelehnt ist —, sich auf bessere Gründe stützen, als es wirklich der Fall ist, so liesse es sich eher begreifen, dass diese einzeln circulirenden Stücke eine Ueberarbeitung erfahren hätten. Allein die Einheitlichkeit des Buches ist mit fast allen neuern Auslegern desselben festzuhalten [6].

Doch vielleicht hat eine frühere Sprachform der Kap. 2—6 eine Umgestaltung erfahren! Einige neuere Forscher, wie Lenormant [7], Bevan [8], Zeydner [9], v. Gall [10], P. Haupt [11], haben

---

[1] Vgl. König a. a. O. S. 334.

[2] Rothstein in DLZ. 1896, S. 1506. 1633 ff.

[3] Tractatus historico-politicus X, tom. I (ed. Vloten-Land, Haag 1882), 508.

[4] Gesch. der hl. Schr. S. 580. [5] GGA. 1891, S. 508 ff.

[6] Behrmann a. a. O. S. xv. Bevan l. c. p. 23 f. v. Gall a. a. O. Cornill (Einl. S. 259) bemerkt: „Kaum ein anderes alttestamentliches Buch ist so einheitlich und so in einem Zuge geschrieben, als gerade Daniel."

[7] Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (Jena 1878) S. 591; Histoire ancienne de l'orient IV (9. éd. [Babelon], Par. 1885), 438 n.

[8] L. c. p. 27. [9] Theol. Studiën 1894, S. 78 f.

[10] A. a. O. S. 122. [11] bei Kamphausen, Dan. p. 16.

die Zweisprachigkeit des Danielbuches durch die frappirende Annahme zu erklären versucht, es sei in den trüben Zeiten der makkabäischen Freiheitskriege das hebräische Original der Kapitel 2—7 verloren gegangen, und ein Späterer habe den lückenhaft gewordenen Text aus einer aramäischen Uebersetzung bezw. Bearbeitung ergänzt. Bekanntlich begann man frühzeitig, vielleicht schon zu Nehemias' Zeit [1], den Bedürfnissen des Volkes entsprechend das an den Sabbaten aus der Heiligen Schrift Verlesene durch mündliche Hinzufügung einer aramäischen Paraphrase, eines Targum, zu erläutern. Ja es ist nicht ausgeschlossen, dass man bereits früh versuchte, durch schriftliche aramäische Uebertragungen den Inhalt der Heiligen Schrift dem Bewusstsein näher zu bringen [2]. Bei den Hagiographen ausserdem, die nicht öffentlich vorgelesen wurden, lag der Anlass, sie für das private Bedürfniss schriftlich zu übertragen, am nächsten [3], und gerade von ihnen werden in ziemlich früher Zeit aramäische Uebertragungen erwähnt [4]. — Bietet uns nun vielleicht die LXX in Dan. Kap. 4—6. 13. 14 den ursprünglichen hebräischen Text, welcher nachträglich in der aramäischen Uebersetzung eine erweiterte Gestalt erhalten hat? Sicherlich wird niemand dies zu behaupten wagen. Wir wissen zunächst, dass es gerade von Daniel und Esdras, in welchen sich aramäische Abschnitte finden, kein Targum gegeben hat. Die Ergänzung ferner aus der aramäischen Uebersetzung müsste

---

[1] 2 Esdr. 8, 8 ist dafür kein Beweis, wie Kaulen (Einl. S. 110) annimmt. S. Cornely, Intr. I, 395, n. 1.

[2] In j. Meg. 4, 1 ist genau betrachtet doch nur die Rede davon, dass solche schriftlichen Uebertragungen im Synagogendienst selbst nicht benutzt werden dürfen, während ihre schriftliche Aufzeichnung an sich nicht verboten wird. Vgl. Berliner, Targ. Onkelos II (Berl. 1884), 88 ff. Strack, Einl. in den Thalmud (2. Aufl., Lpz. 1894) S. 49 ff.

[3] Vgl. Bleek-Wellhausen, Einl. S. 562. Buhl a. a. O. S. 170.

[4] Ein geschriebenes Targum zu Job wird in der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. erwähnt (zur Zeit Gamaliels I.) bab. Sabbath 115 a; jer. Sabb. 16 f. 15 c.; thos. Sabb. 13, 2 (Ausgabe Zuckermandel [Pasewalk 1880] S. 128). Vgl. Zunz, Gottesd. Vortr. S. 61. — Auch in der Mischna (Jadaim IV, 5) scheint von aramäischen Uebersetzungen die Rede zu sein. S. aber ZDMG. 1871, S. 128 f.

jedenfalls vor der LXX-Uebersetzung eingetreten sein, da der Uebersetzer die Note ארמית 2, 4 selbst wiedergibt, wie auch die freiere Uebersetzung von Kap. 2. 3. 7 auf eine aramäische Textvorlage, welche dem Vertenten verständlicher war, hinweist. Recht auffallend wäre es dabei, dass nur in Kap. 4—6 die aramäische Uebersetzung eine vom hebräischen Texte abweichende Form gehabt hätte, hingegen in Kap. 2. 3 (abgesehen von 3, 24 ff.) mit dem hebräischen Urtext übereinstimmend geblieben wäre. Die Hypothese entbehrt demnach aller Wahrscheinlichkeit.

Nach einer von Scholz[1] hingeworfenen Meinung soll der Grundtext unseres Buches von Entstehung der ersten Uebersetzung bis zu der zweiten des Theodotion, die beide wörtliche Uebertragungen sind, eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren haben. — Von einer wörtlichen LXX-Uebersetzung zunächst kann bei Annahme eines einzigen Vertenten beim Buche Daniel nicht gut die Rede sein. Wie ich oben S. 20 ff. zu erweisen suchte, scheint Theodotion überdies nur eine andere griechische Uebersetzung, die vielleicht schon im ersten christlichen Jahrhundert bekannt war, überarbeitet zu haben. Der Grundtext dieser Version aber würde neben dem der LXX schon in vorchristlicher Zeit circulirt haben.

Nicht gut annehmbar ist die Hypothese, dass das Buch Daniel von seinem Autor selbst in zwei Recensionen uns hinterlassen sei. Immerhin aber ist die Möglichkeit einzuräumen, dass die Erzählungen, in denen Gottes Grösse, Allwissenheit, Allmacht, Heiligkeit, Gerechtigkeit hervorleuchteten, oder die erkennen liessen, dass die heidnischen Könige stets zur Anerkennung der Macht Gottes gezwungen werden, von Spätern für minder Kundige bearbeitet seien. Die Bibel war ja nicht bloss ein Buch des gelehrten Studiums, sondern ein Buch für das Leben, ihre Aussprüche sollten unmittelbar in den ganzen Gedankenkreis des Volkes eingehen, Wahrheiten bekräftigen, Gesinnungen erzeugen. Jedoch fehlen uns die Wege, aus

[1] Esth. S. 143. Vgl. de Lagarde, Mitth. II, 24.

dem Reiche der Möglichkeit in das der engern Wirklichkeit zu gelangen.

Unter diesen Umständen könnte man sich vielleicht veranlasst sehen, Michaelis [1], Segaar [2], denen in neuerer Zeit Bevan [3] und Kamphausen [4] sich angeschlossen haben, beizustimmen, welche die Vermuthung aussprechen, dass an der alexandrinischen Danielübersetzung zwei Hände gearbeitet haben [5]. Nach einigen [6] sollen der Pentateuch und Josua wenigstens von drei Personen übersetzt, ja wahrscheinlich ihrer noch mehr dabei betheiligt gewesen sein, und wir dürften danach kaum zweifeln, dass auch an andern Uebersetzungen mehrere Personen thätig gewesen sind.

Nach Michaelis haben in der Sammlung des ersten Uebersetzers unseres Buches Kap. 3. 4. 5. 6 gefehlt [7]; diese seien einzeln von einem andern aus einem ganz andern Texte übersetzt worden. Nach Bevan, welcher die Einheitlichkeit des Buches festhält, sind die Kap. 3 bezw. 4—6 zuerst übersetzt, oder besser paraphrasirt, und nachdem der Text mannigfaltige Veränderungen erlitten, habe ein folgender Uebersetzer die übrigen Kapitel am Anfang und Schluss hinzugefügt. Die Uebersetzung des Buches war also zuerst nicht vollständig, es blieben unübersetzte Theile zurück, die erst eine spätere Hand, wenn auch bald darauf, ausfüllte. Als Grund dafür, dass jene Kapitel zuerst zur Uebersetzung aus dem Buche herausgehoben

---

[1] A. a. O. S. 26 ff.; Deutsche Uebers. des Alt. Test. (1781) S. 10, Anm. zu Dan. S. 22.

[2] L. c. p. 19. [3] L. c. p. 46.

[4] Das Buch Daniel u. die neuere Geschichtsforschung S. 21.

[5] Zündel (a. a. O. S. 176 ff.) und Fabre d'Envieu (l. c. I, 800 s. 894 s.) schliessen aus der Verwirrung des griechischen Textes in 9, 24 bis 27, dass dem Alexandriner noch andere griechische Versionen des Buches vorgelegen haben. Sie vergessen dabei, dass ebenso leicht nachträglich allerlei Randglossen, Interpolationen u. dergl. in den Text gekommen sein können.

[6] Vatke, Einl. S. 133. Vgl. Frankel, Ueber den Einfluss der palästin. Exegese auf die alex. Hermeneutik (Lpz. 1851) S. 228 ff. Egli in ZWT. 1862, S. 76 ff.

[7] S. die Widerlegung bei v. Gall a. a. O. S. 42 ff.

und den griechisch redenden Juden zugänglich gemacht seien, führt er nicht unpassend an, die genannten Stücke seien für einen hellenistischen Juden besonders interessant gewesen, weil in ihnen bewiesen sei „the folly of idolatry, the impotence of human strength and wisdom as compared with the divine wisdom made known to Israel“ [1]. Die Gesichte hingegen mit ihren ins einzelne gehenden Weissagungen boten dem Verständniss zu grosse Schwierigkeiten, als dass ein Uebersetzer sie eher zum Gegenstand seiner Arbeit gemacht hätte, während die Uebertragung der Erzählungen von vornherein auf ein dankbares Publikum rechnen durfte [2]. Ausserdem wurden diese Stücke nicht so sehr zum Studium als vielmehr zur Unterhaltung und Erbauung übersetzt; so könnte die freiere Behandlung des Textes vielleicht begreiflicher gefunden werden. Wir können uns wohl denken, dass ein Uebersetzer das prophetische Wort in Kap. 2. 7—12 als ein von Gott gegebenes mit religiöser Ehrfurcht betrachtete, während er die Erzählungen nicht insoweit respectiren zu dürfen meinte, dass er nicht willkürlich damit schalten konnte [3].

Indes werden durch die Annahme zweier Uebersetzer nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Sollten nicht gerade für einen Alexandriner ebenso, ja noch interessanter und der Erbauung förderlicher gewesen sein etwa die in Kap. 11 vorgeführten Specialitäten als Weissagungen eines exilischen Propheten? z. B. 11, 6 die unglückliche Heirat der Berenike, Tochter des Ptolemäus II. Phil. († 247) mit Antiochus II. Theos († 246), oder V. 17 die Heirat der Kleopatra, Tochter des Seleuciden Antiochus d. Gr. († 186), also der Schwester des Antiochus

[1] Vgl. Meinhold, Beiträge S. 5 ff. Anders v. Gall a. a. O. S. 9 ff.

[2] Das Gesicht in Kap. 2 bietet ebenfalls Zukunftshoffnungen, ausgehend vom babylonischen Reich bis zur Aufrichtung des Gottesreiches; nicht also liegt, wie Meinhold (a. a. O. S. 11) annimmt, der Hauptton auf der Ohnmacht der Chaldäer und ihrer Götzen und der Macht Jahves.

[3] Ueber den Inspirationsbegriff bei den Juden s. P. Schanz, Apologie des Christenthums II (Freib. 1888), 319 f. P. Dausch, Die Schriftinspiration (Freib. 1891) S. 25.

Epiphanes, von der alle ägyptischen Kleopatren den Namen überkommen haben? Dass man in Aegypten die Prophezeiungen Daniels mit heiligem Eifer las und dabei sehr interessirt war, zeigt die Uebersetzung von 9, 24 ff. Gerade aus der Wiedergabe dieses Vaticinium geht auch hervor, dass ein Uebersetzer, welcher diese an sich schwer verständlichen Prophetien popularisiren wollte, sich durch eine religiöse Scheu vor dem prophetischen Worte allein nicht abhalten liess.

Die Hypothese Bevans erklärt auch nicht recht die Verschiedenheit, welche wir in dem Grundgepräge der Uebersetzung der in Frage stehenden Kapitel wahrnehmen; denn während Kap. 4 erweitert ist und in Kap. 3 sich längere Zusätze finden, sind die Kap. 5. 6. 13. 14 gekürzt. Die Annahme wäre naheliegend, dass Kap. 4, in welchem eine erweiternde Paraphrase des Textes gegeben wird, nicht von dem nämlichen übersetzt sei, der die Kap. 5. 6. 13. 14 im Auszuge gäbe. Auch könnten wir, wenn wir spitzfindig suchen wollten, in Kap. 5. 6 . . . eine gewisse Nüchternheit des Stils finden, in Kap. 4 aber eine mehr schwungvolle, phantasiereiche Darstellung bemerken.

Ein Grund, welcher, wenn stichhaltig, für die Annahme zweier Uebersetzungen des Danielbuches aller Beachtung werth zu sein scheint, ist von Bevan nicht angeführt worden. Schon Michaelis[1] hat darauf hingewiesen, dass in Kap. 3—6 eine andere Art zu übersetzen wahrgenommen werden kann als in den übrigen Kapiteln. So werden z. B. dieselben aramäischen Worte mit andern griechischen Ausdrücken wiedergegeben, als sie anderwärts dafür gesetzt seien. Als Beispiele solcher sprachlichen Divergenzen könnten angezogen werden: 2, 5 παραδειγματισθήσεσθε, 3, 96 (29) διαμελισθήσεται; 2, 5 ἀναληφθήσεται ὑμῶν τὰ ὑπάρχοντα εἰς τὸ βασιλικόν, 3, 96 (29) ἡ οἰκία αὐτοῦ δημευθήσεται; 3, 19 ἡ μορφὴ τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠλλοιώθη. 4, 16 (19) ἀλλοιωθείσης τῆς ὁράσεως αὐτοῦ (vgl. 4, 13; 5, 6), 7, 28 καὶ ἡ ἕξις μου διήνεγκεν ἐμοί; 2, 40 σεισθήσεται, 6, 24 (25)

---

[1] A. a. O. S. 29.

ἔθλασαν, 7, 7 κοπανίζον (vgl. S. 131). Auch könnte man aufmerksam machen auf seltene Worte, welche sich in der Uebersetzung von Kap. 3—6 vorfinden: τὸ βασίλειον 4, 34c; 5, 23. 30; 6, 18 (19), aber auch 7, 22 τὸ βασίλειον = מלכו, ἑσπατορία 5, 1. 23, νυσταγμός 4, 30b, ἀχρειοῦν 4, 11; 6, 20 (21), μάζα 14, 27 u. a. — Allein solche Einzelvorkommnisse können an sich die Einheitlichkeit der Uebersetzung nicht beeinträchtigen. Die Abwechslung in einzelnen Worten und Redensarten zeugt mehr für den guten Geschmack des Uebersetzers, der die griechischen Ohren lästige und ungewohnte Monotonie des hebräischen Idioms gefällig und zusagend zu machen wusste. Auch sonst schränkt ja unser Vertent nicht sklavisch die Wahl der Worte ein. Die kurzen Stücke bieten kein hinreichendes Material zur Begründung einer Mehrzahl von Uebersetzern aus sprachlichen Divergenzen. Im Gegentheil könnte man aus einzelnen wiederkehrenden Ausdrücken und Wendungen den Schluss auf Einheit der Uebersetzung ziehen; z. B. 9, 15 ἠγνοήκαμεν = wir sündigten (vgl. 9, 16 ἀγνοία), 4, 30a. 30c; 6, 4 (5). 22; 9, 24; 12, 4 ἀδικία 4, 24 (27). — 2, 23 ἐξομολογοῦμαι καὶ αἰνῶ, 4, 34 (37) ἀνθομολογοῦμαι . . . — 2, 25 ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τῶν υἱῶν τῆς Ἰουδαίας, 5, 10 ὃς ἦν ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τῆς Ἰουδαίας. — 12, 13 ἀναπαύσῃ, 13, 37. — 1, 8 ἠξίωσεν τὸν ἀρχιευνοῦχον, 2, 16. 23. 49; 4, 30a; 6, 5 (6). 7 (8). 12 (13). — 1, 2 ἀπήνεγκεν, 11, 8; 14, 34. — 2, 11 εἰ μή (sine verbo); 6, 5; 14, 5. — 10, 7 φόβος . . . ἐπέπεσον ἐπ' αὐτούς; 4, 2 (5) φόβος μοι ἐπέπεσεν. Auch Theodotion wechselt mit den Ausdrücken (vgl. 3, 19; 5, 6; 9, 10). — Ebenso finden sich in der Uebersetzung der Kap. 1. 2. 7—12 seltene Worte; so 1, 5 ἔκθεσιν, 8 ἐνεθυμήθη, 12 κάπτειν; 2, 8 ἐξαγοράζετε, 34 κατήλεσεν; 7, 23 καταλεανεῖ; 11, 30 ἐξώσουσιν, 33 ἐννοούμενοι, 36 ἔξαλλα [1]. — Den Stil in den Kap. 4. 5. 6. 13. 14 finden wir frei von auffallenden Hebraismen und Uebersetzungsfehlern, die Sprache ist ziemlich rein und fliessend.

---

[1] Ueber die Aehnlichkeit unserer Uebersetzung mit dem spätesten Theil der griechisch übersetzten Bibel s. Michaelis a. a. O. S. 38. Bludau l. c. p. 8. 71 sqq.

Wie schon Jahn[1] bemerkt, kommt überall derselbe „Stil, Klang und Ausdrucksweise“ vor. Den von Michaelis vorgebrachten Observationen kann deshalb eine entscheidende Beweiskraft nicht beigelegt werden.

Bevan selbst fühlt es, dass seine Hypothese nicht alle Schwierigkeiten löst, wenn er bemerkt[2], der zweite Uebersetzer hätte den Rest des Buches übersetzt „after the text had undergone many changes“, ist also ebenfalls nicht ganz abgeneigt, eine zweite Recension, Ueberarbeitung u. dgl. des hebräischen Textes anzunehmen.

Das Ergebniss dieser Ausführung lässt sich kurz in folgende, wenn auch nicht einwandsfreie Thesen zusammenfassen:

1. Es ist nicht wahrscheinlich, dass die Kap. 3—6. 13. 14 vom griechischen Uebersetzer der übrigen Kapitel erweitert, verstümmelt, überarbeitet sind.

2. Es ist möglich, dass schon der griechische Uebersetzer einen im wesentlichen so gestalteten Text des Danielbuches vorgefunden hat, wie ihn seine Arbeit aufweist.

3. Es ist wahrscheinlich, dass der Uebersetzer bereits eine griechische Bearbeitung der Kap. (3) 4—6. 13. 14 vorgefunden und in seine Uebersetzung aufgenommen hat.

Man wird in diesen Fragen schwerlich zu ganz zweifellosen Ergebnissen gelangen.

---

[1] Einl. II, 2, 654. [2] L. c. p. 46.

Von den „Biblischen Studien“ liegt vollständig vor:

I. Band. (5 Hefte.) gr. 8°. (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

Die einzelnen Hefte enthalten:

— 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

„... Prof. Bardenhewer hat die Oberleitung der Redaction übernommen und mit einer Abhandlung aus seiner eigenen Feder über die Geschichte der Deutung des Namens Maria die ‚Studien‘ in der denkbar vortheilhaftesten Weise eröffnet. ... Die methodische Behandlung eines Themas wie des von Bardenhewer gewählten ist nicht nur für Theologen, sondern auch für Philologen, Literar- und Culturhistoriker in hohem Grade lehrreich. Denn die Geschichte der Deutung des Namens Maria birgt ein gutes Stück der Geschichte der Marienverehrung in sich, über deren Bedeutung für die Culturgeschichte des Mittelalters man wohl kein Wort zu verlieren braucht. — Wir wünschen den ‚Biblischen Studien‘ von Herzen einen gedeihlichen Fortgang!“

(Allgemeine Zeitung. München 1895. [Nr. 300,] Beilage Nr. 250.)

— 2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

„Die vorliegende Schrift, ein Erzeugniss aus berufenster Feder, handelt über eine Frage, die durch das kecke Vorgehen glaubensfeindlicher Forscher arg verdunkelt und verwirrt ward und daher den Vertheidiger der Offenbarungsreligion dringlich auffordert, sich mit den Fortschritten der Bibelauslegung wie mit den gesicherten Ergebnissen geschichtlicher und vorgeschichtlicher Untersuchungen bekannt zu machen. Gleich ausgezeichnet durch umfassende Gelehrsamkeit wie durch Gründlichkeit, Umsicht und Genauigkeit, erfüllt sie die hochgespannten Erwartungen, welche deren Ankündigung begleiteten. ...“ (Literar. Rundschau. Freiburg 1896. Nr. 4.)

— 3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

„Les fascicules des *Études bibliques* publiées sous la direction du Dr. Bardenhewer se succèdent assez promptement. Le troisième est consacré à une question exégétique du plus haut intérêt: le sens, la portée et l'époque de la défense personnelle de St. Paul dans l'épître aux Galates (1, 11—2, 21), et son débat avec St. Pierre au sujet des observances mosaïques. L'auteur, M. Belser, établit d'abord d'une manière très nette, quels sont les Galates auxquels l'apôtre adresse sa lettre, puis fait l'exégèse des textes en question, précise l'argumentation de St. Paul, sa véritable portée, et met ainsi dans son vrai jour le récit des actes sur le concile des Apôtres à Jérusalem. M. Belser a utilisé les travaux récents sur cette question si agitée actuellement des origines chrétiennes, reconnait la valeur des variantes du Codex Bezae et rejette l'opinion de Zahn, d'après lequel le débat entre St. Pierre et St. Paul aurait précédé le concile de Jérusalem. Tout ce travail témoigne des excellents principes qui dirigent l'exégète de Tubingue, auquel la théologie, la philologie et l'histoire sont également familières.“

(Revue Bénédictine. Maredsous 1896. Nr. 6.)

— 4. u. 5. Heft: **Die Prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

„L'inspiration des livres sacrés a occupé bon nombre de théologiens dans ces derniers temps, et l'on peut dire que cet important problème est devenu une question d'actualité, dont le savant chrétien ne peut plus se désintéresser. Rien qu'à ce titre, le livre de M. Leitner serait digne d'attirer l'attention; on n'a qu'à l'ouvrir, il la fixera, sur plus d'un point, par des mérites exceptionnels. Dès les premières pages on est captivé par la précision qui synthétise, circonscrit et oriente le sujet à traiter comme aussi par la grande lucidité d'exposition que l'on rencontre en entrant dans le détail. Doctrine claire et solide sur une matière obscure et délicate: tel est, à notre avis, le rare et spécial avantage de ce beau travail. ...“ (Revue Bénédictine. Maredsous 1896. Nr. 11.)

II. Band, 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. gr. 8°. (X u. 164 S.) *M.* 3.20.

— 2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. gr. 8°. (XII u. 218 S.)



BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

II. BAND, 4. HEFT:

DIE

METRIK DES BUCHES JOB

VON

PROF. DR. PAUL VETTER.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.

1897.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.







BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

ZWEITER BAND.

VIERTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1897.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

DIE

METRIK DES BUCHES JOB

VON

PROF. DR. PAUL VETTER.

MIT APPROBATION DES HOCHW. KAPITELSVICARIATS FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1897.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Die nachstehende Untersuchung über hebräische Metrik geht von der Formalanschauung aus, dass für metrische Forschungen lediglich die analytische Methode massgebend sein dürfe. Ich suche also kein metrisches System zu bieten, nach dem die hebräischen Texte zu lesen wären. Vielmehr war mein Bestreben durchgängig darauf gerichtet, die Texte bis in ihre kleinlichsten Einzelheiten hinein zu prüfen, ob sich in ihren logischen, grammatischen und ästhetischen Beziehungen nicht die Wirkung metrischer Gesetze entdecken lasse.

Diese analytische Methode glaubte ich nur dann mit Aussicht auf Erfolg durchführen zu können, wenn ich mich auf eine einzige Dichtung beschränke, und zwar auf eine solche, die der Hauptmasse des Stoffes nach einheitlichen Ursprunges ist. Dies gilt für das Buch Job. Deshalb habe ich vorerst einzig diejenigen metrischen Gesetze, welche das Buch Job beherrschen, aufzufinden gesucht, beabsichtige aber — so Gott will — auch andere poetische, bezw. prophetische Bücher des Alten Testaments nach ähnlicher Methode zu bearbeiten.

Eine Voraussetzung musste ich freilich machen, die nämlich, dass Aussprache und Betonung des Hebräischen, so wie sie uns im massorethischen Texte überliefert sind, mit der in der Entstehungszeit des Buches Job herrschenden der Hauptsache nach sich decken. Allein diese Voraussetzung wird in allen Grammatiken des Hebräischen — wie ich glaube, mit Recht — gemacht.

Die Transscription hebräischer Worte, die ich angewandt habe, macht keinen Anspruch auf sprachwissenschaftliche Ge-

nauigkeit, sondern will nur dem praktischen Bedürfnisse genügen, die Schwierigkeiten des Druckes möglichst zu verringern. Aus diesem Grunde habe ich auch die Vokale innerhalb ihrer Klasse weder nach Qualität noch nach Quantität zu charakterisiren gesucht. Ebenso ist nur bei כ, פ und ת zwischen aspirirter und nicht aspirirter Aussprache unterschieden worden.

Für drei Schriften, die häufig zu citiren waren, habe ich folgende Abkürzungen gebraucht: Si = C. Siegfried, The book of Job (The sacred books of the Old Test., part 17), Leipzig-Baltimore 1893; Bi = Gustav Bickell, Kritische Bearbeitung des Job-Dialogs (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. VI. VII, 1892. 1893); Bu = Karl Budde, Das Buch Hiob übersetzt u. erklärt (Göttingen 1896).

Tübingen, im März 1897.

P. Vetter.

Inhaltsverzeichniss.

setzen ausschliesslich verbindende Accente im ganzen in 652 Zeilen. S. 15. 16. Zwei trennende Accente in einer Zeile setzen sie bei 29 Zeilen. S. 16. In zwei Drittheilen aller Zeilen setzen sie einen einzigen trennenden Accent, zerlegen also die Zeile in zwei Theile. Dieses Zahlenverhältniss erklärt sich daraus, dass die formale Erinnerung an das althebräische Gesetz über die Nebencäsur geschwunden war, aber doch für die Mehrzahl der Zeilen sich die alte Recitationsweise erhalten hatte. S. 17.

Formulirung des auf analytischem Wege gefundenen Gesetzes über die Cäsuren. S. 17. 18.

III. Verston und Rhythmus. S. 18—26.

Classification des Tones im allgemeinen (Wortton — Hauptton, Nebenton, Schwachton — Satzton). S. 18—20. Definition des Sprechtactes. S. 20. Der Umfang des Sprechtactes ist im Hebräischen grösser als in andern Sprachen: erstens, weil das Verhältniss des status constructus, das nothwendig einen einzigen Sprechtact darstellt, ganze Wortketten bilden konnte; zweitens, weil auch sonst ähnliche Verkettung mehrerer Worte zur Bezeichnung einer einzigen zusammengesetzten Vorstellung gestattet war; und drittens, weil infolge der von solchen Wortketten ausgehenden Analogie auch an sich haupttonige Worte im Satze häufig als nebentonige gebraucht wurden. S. 20. 21. Auf diesen sprachlichen Thatsachen baute sich das metrische Gesetz auf, dass jeder Cäsurabschnitt einen Sprechtact bildet und als solcher seinen eigenen Oberton besitzt. S. 21. 22. Wahrscheinlichkeitsgründe für die Geltung dieses Gesetzes, das sich analytisch nicht beweisen lässt. S. 22. Dasselbe Gesetz begründet auch den Rhythmus des Verses. Der letztere weist drei verschiedene Formen auf. S. 22—24. Die Wahl der einen oder andern Form ist wenigstens zum Theil durch den Inhalt bedingt. S. 24. 25.

Recapitulation. S. 25. Anwendung der gefundenen Gesetze auf den Bau des Klageverses. S. 25. 26.

IV. Die Zahl der Zeilen innerhalb des Verses. S. 26—30.

Die Frage, ob die im massorethischen Texte des Buches Job enthaltenen Tristichen ursprünglich seien, darf nicht nach aprioristischer Methode zu lösen versucht werden, vielmehr ist jedes einzelne Tristichon auf seine kritische Berechtigung zu prüfen. S. 26. 27.

Danach scheiden aus: 1. Alle diejenigen Tristichen, welche nur durch falsche Accentuation geschaffen wurden und thatsächlich Doppel-Distichen sind, S. 27. 28; 2. diejenigen, welche nur das Ergebniss irrthümlicher Versabtheilung sind, S. 28; 3. diejenigen, deren Text offenkundig verderbt ist, S. 29; 4. diejenigen, in denen eine Zeile verdächtig ist, Glosse zu sein, S. 29. 5. diejenigen, welche unverkennbare Interpolationen sind, S. 29. Schliesslich bleiben übrig

I. Der Vers als metrische Einheit.

Was im Bau der Verse des Buches Job vor allem in die Augen springen muss, das ist ihre Theilung in Zeilen, d. h. jeder Vers zerfällt in zwei, bisweilen in drei untereinander annähernd gleich lange, logisch geschiedene Theile. Eben dies, dass die Theile auch logisch getrennt sind, bezeugt die Scheidung als ein Werk des Dichters, nicht erst der Massorethen. Und logisch sind sie in der That als selbständige Stücke klar charakterisirt; denn sie decken sich fast regelmässig mit einem Satze oder doch mit einem Theilsatze. So enthält 3, 2 zwei Sätze mit gemeinsamem Prädicat, 3, 3 enthält drei Sätze, ebenso 3, 4 u. s. w.

Für die analytische Betrachtung ist sonach die erste und primitivste Thatsache dies, dass der einzelne Vers aus mindestens zwei Zeilen besteht. Stellen nun diese Zeilen je eine selbständige Grösse dar, nämlich die, auf welche der Vers sich aufbaut, oder hat etwa die Zeile gar keine eigene Existenz und besteht bloss als ein Theil des Verses? Mit andern Worten: Was ist die metrische Einheit: Zeile oder Vers? Die Beantwortung dieser Frage, sei es zu Gunsten der Zeile, sei es zu Gunsten des Verses, ist grundlegend für die gesamte Metrik und scheidet die Metriker in zwei Lager[1]. Wir unsererseits entscheiden uns für den Vers als metrische Einheit, und zwar aus folgenden Gründen:

[1] Uebersichtliche Zusammenstellungen der metrischen Systeme ältern und neuern Datums finden sich bei K. Budde, Vermeintliche metrische Formen in der hebr. Poesie (Theol. Studien und Kritiken [1874] S. 747 bis 764); Das hebr. Klagelied (Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. [1882] S. 1—52); insbesondere aber bei A. Kuenen, Histor.-krit. Einl. in die Bücher des Alten Testamentes, deutsch von K. Th. Müller, Bd. III (1894), S. 12 ff.

Origenes bemerkt in einem Scholion zu Ps. 119 (118), 1[1], dass die griechischen Uebersetzer irrthümlicherweise aus einem einzigen hebräischen Verse zwei zu machen pflegen. So sei es auch bei Ps. 119 (118), 1: Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ Κυρίου. Diese Worte bilden im hebräischen Texte nur einen einzigen Vers, der griechische Schreiber dagegen habe den Absatz des Verses für einen zweiten Vers gehalten. Damit bezeugt Origenes, der doch über die Tradition der Rabbinen unterrichtet sein konnte, dass die Zeile im hebräischen Vers nur einen integrirenden Theil desselben, nicht aber die selbständige Grundlage des Verses repräsentire[2].

Zweitens wird der Vers als metrische Einheit gefordert durch folgende metrische Thatsache: Der Klagevers, dessen technischen Bau K. Budde entdeckt hat[3], besteht in seiner einfachsten Form, so wie er in Ps. 19, 8 ff. vorliegt, anscheinend aus einer ganzen und einer halben Zeile. Der Dichter machte also von einer verkürzten oder verstümmelten Zeile principiellen Gebrauch. Dies konnte er nur thun, wenn er den Vers, nicht die Zeile, als metrische Einheit voraussetzte[4].

---

[1] Das Scholion ist zum erstenmal veröffentlicht worden von Cardinal Pitra in den Analecta sacra II, 341; wieder abgedruckt wurde die fragliche Stelle von E. Preuschen in der Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. [1891] S. 316. 317, und ins Deutsche übersetzt von J. Ley in derselben Zeitschrift [1892] S. 214. Die Stelle lautet: Οὕτω γε στίχος ἐστίν· οἱ γὰρ παρ' Ἑβραίοις στίχοι, ὡς ἔλεγέ τις, ἔμμετροί εἰσιν· ἐν ἑξαμέτρῳ μὲν ἡ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ ᾠδή· ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετραμέτρῳ οἱ ψαλμοί. Οἱ στίχοι οὖν, οἱ παρ' Ἑβραίοις, ἕτεροί εἰσιν παρὰ τοὺς παρ' ἡμῖν. Ἐὰν θέλωμεν ἐνθάδε τηρῆσαι, τοὺς στίχους ποιοῦμεν. „Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ Κυρίου." Καὶ οὕτως ἀρχόμεθα δευτέρου τοῦ ἑξῆς· ἰστέον τοίνυν ὅτι οἱ Ἕλληνες οἱ ἑρμηνεύσαντες πεποιήκασι τὸν παρ' Ἑβραίοις στίχον ἐν τοιούτοις δύο (ὡς [ὁ] τοῦτο ἀντίγραφον γράψας οἱονεὶ πεποίηκε τὴν ἀρχὴν τοῦ στίχου μετ' ἐκθέσεως)· τὸν δὲ δοκοῦντες δεύτερον, μὴ ὄντα δεύτερον, ἀλλὰ λεῖμμα τοῦ προτέρου μετ' αἰσθήσεως· καὶ τοῦτο πεποίηκεν ἐπὶ ὅλου τοῦ ῥητοῦ.

[2] Vgl. J. Ley a. a. O. S. 215.

[3] Zeitschrift für alttest. Wissensch. 1882, S. 1—52; 1888, S. 299 bis 306; 1891, S. 234—247; 1892, S. 261—275.

[4] Denselben Gedanken finde ich nachträglich ausgesprochen von J. K. Zenner, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen [1896] S. 2.

II. Die Cäsur.

Der Klagevers umfasst, wie eben bemerkt wurde, anscheinend eine ganze und eine verstümmelte Zeile; ich sage: anscheinend, denn in Wahrheit verhält sich die Sache anders. Sollte die zweite Zeile nach dem Sinne des Dichters als verkürzte gelten, dann wäre doch unerklärlich, warum sie öfters wieder der ersten an Länge gleichkommt, wenn nicht gar dieselbe überragt. Was der zweiten Zeile auf Grund ihres metrischen Baues absichtlich fehlen soll, ist nicht die Zahl der Worte oder gar der Silben, auch nicht die der Tonhebungen, vielmehr die Cäsur. — Diese Zeile sollte beim Vortrag ohne Pause zu Ende gesprochen werden, während inmitten der ersten Zeile eine leichte Pause den Vortrag unterbrach. Der Jobvers, neben den Klagevers gehalten, unterscheidet sich vom letztern also nicht dadurch, dass er zwei vollständige Zeilen besitzt, sondern dadurch, dass er in jeder Zeile eine Binnencäsur hat, der Klagevers aber bloss in der ersten Zeile. Es enthält sonach der Jobvers als Ganzes mindestens drei Cäsuren: eine Hauptcäsur, welche Zeile von Zeile scheidet, und zwei Nebencäsuren, je eine innerhalb der einzelnen Zeile. So, wenn er ein Distichon ist; falls er aber tristichisch gebaut ist, dann besitzt er fünf Cäsuren, zwei Haupt- und drei Nebencäsuren. Mit andern Worten: Für den Jobvers gilt das metrische Gesetz, dass er durch eine Hauptcäsur in zwei Theile, die Zeilen, gespalten und jeder der beiden Theile abermals durch eine Nebencäsur in zwei Abschnitte zerlegt wird.

Die Existenz dieses Gesetzes ist freilich zunächst erst Postulat. Es soll nun im folgenden der Nachweis auf analytischem Wege versucht werden. Wenn im Jobvers wirklich eine Nebencäsur innerhalb der Zeile durch metrisches Gesetz gefordert war, dann müssen die logischen Verhältnisse der einzelnen Zeilen dafür zeugen. Denn der kurzen

Pause, welche den Vortrag der Zeile unterbricht, muss nothwendig ein leichter Sinneseinschnitt im logischen Bau der Zeile entsprechen. Ergibt also die Prüfung sämtlicher Zeilen des Buches rücksichtlich ihres logischen Charakters, dass sie alle oder fast alle einen Sinneseinschnitt in der Mitte aufweisen, dann sind wir berechtigt, aus dieser Thatsache den Schluss auf die Existenz des oben postulirten metrischen Gesetzes abzuleiten. Denn eine derartige Erscheinung, wenn sie durch eine ganze, doch verhältnissmässig umfangreiche Dichtung sich hindurchzieht, kann nicht zufällig sein, sondern muss als thatsächliche Wirkung eines latenten Gesetzes gelten.

Sonach ist uns die Methode der Untersuchung klar vorgezeichnet. Rein statistisch müssen wir den logischen Charakter einer jeglichen Zeile in dem poetischen Stoffe des Buches Job registriren. Zu diesem Zwecke zerlege ich die grammatischen Beziehungen in drei Kategorien: erstens in solche, die einen logischen Einschnitt zweifellos darstellen; zweitens in solche, die wenigstens die Möglichkeit, einen derartigen Sinneseinschnitt anzunehmen, offen lassen; drittens in solche, die jede Annahme einer innern logischen Theilung ausschliessen. Im folgenden gebe ich jedoch nur für die erste und dritte Kategorie die Belegstellen im einzelnen wieder. Sämtliche nicht einzeln aufgezählten Zeilen fallen der zweiten Kategorie zu.

I. Die erste Kategorie umfasst folgende grammatische Verhältnisse:

1. In einer und derselben Zeile stehen zwei selbständige Hauptsätze, und die Cäsur liegt in der Mitte zwischen den beiden Sätzen. Dies gilt für: 1, 21b. 3, 3b. 9b. 13b. 21a. 26ab. 4, 2a. 5ab. 7a. 16a. 21b. 5, 1a. 4b. 9a. 18b. 27ab. 6, 9ab. 18b. 20b. 21b. 22a. 24a. 28a. 29ab. 7, 5b. 8b. 9ab. 13a. 16a. 21d. 8, 9a. 12a. 15ab. 18b. 9, 4b. 11ab. 12ab. 21a. 22a. 25b. 27a. 35a. 10, 2a. 8b. 18ab. 20ab. 21a. 11, 3b. 4a. 8ab. 10b. 11b. 15b. 19a. 12, 7ab. 8a. 14ab. 15ab. 23ab. 25a. 13, 13a. 15a. 19b. 22ab. 14, 2ab. 5c. 6a. 10ab. 12a. 13c. 15a. 20ab. 21ab. 15, 6a. 9ab. 17ab. 23a. 29a.

31a. 35a. 16, 8ab. 12ab. 13b. 17, 1a. 3a[1]. 14ab. 18, 2b. 19a. 19, 7ab. 8a. 10a. 16a. 18b. 25a. 27b. 28a. 20, 8a. 9a. 13a. 15a. 18ab. 19b. 25a. 21, 3a. 5a. 10ab. 14a. 19b. 28a. 31b. 22, 18a. 14a. 16a. 17a. 19a. 21a. 27a. 28a. 23, 8a. 6b. 8ab. 9ab. 11b. 12a. 13ab. 24, 2b. 11b. 15b. 20b[2]. 22b. 23a. 24ab. 27, 6a. 17a. 19ab. 21a. 22a. 28, 14ab. 27ab. 29, 8a. 11ab. 14a. 18a. 21a. 24a. 25a. 30, 10a. 11a. 12b[3]. 20ab. 22a. 23a. 26ab. 27a. 28b. 31, 8a. 34c. 35b. 32, 6ab. 7a. 10a. 13ab. 15a. 16b. 20ab. 33, 5b. 9b. 12a. 24ab[4]. 26a. 27ab. 31ab. 33b. 34, 5a. 9a. 18ab. 20ab. 22a. 25b. 29ab. 31b. 33b. 35, 3a. 5ab. 10a. 12a. 14ab. 36, 2a. 5a. 7c. 11a. 21a. 23b. 37, 6a[5]. 21c. 38, 3b. 11a[6]. 35ab. 39, 3a. 4ab. 21a. 22a. 40, 4a. 5ab. 7b. 11b. 12a. 32b. 41, 3a. 9b. 15b. 42, 3bc. 4ab. 6a. = 267.

2. Dieselbe Zeile enthält zwei Prädicate eines einzigen logischen Subjectes: 3, 11b. 13a. 5, 18a. 7, 12a. 8, 10a. 9, 27b. 10, 8a. 11, 10a. 18b. 13, 1b. 16, 9a. 17, 10a. 20, 19a. 21, 7b. 22, 23a[7]. 23, 15b. 28, 4c. 29, 8b. 39, 28a = 19.

3. In derselben Zeile stehen Vordersatz und Nachsatz: 3, 25ab. 4, 8a. 5, 24b. 7, 4a[8]. 20a[9]. 9, 15a. 16a. 19ab. 20ab. 24c. 10, 14a. 15ab. 16a. 19a. 11, 14a. 17b. 14, 7b. 14a. 16, 6ab. 21, 6a. 22, 29a[10]. 23, 10b. 24, 25a. 25, 5a. 27,

---

[1] Nach M würde hierher auch 17, 11a zählen. Doch ist der Text dieses Verses offenkundig verderbt. Sehr empfiehlt sich Bu's Verbesserungsvorschlag: Jamaj 'abĕru | lĕmothi || jinnathĕqu | methare lĕbabi.

[2] So nach M. Doch ist der Text unsicher und zweifellos verderbt.

[3] = 'Al jamin | pirchah jaqumu || raglaj šillĕchu | vajjasollu 'orchoth 'edam.

[4] = Vichunnennu | vĕjo'mar || pĕra'ehu | maṣa'thi khopher (im wesentlichen nach Bu).

[5] = Ki laššeleg jo'mar | ravveh 'areṣ || vĕgešem maṭar | miṭroth 'uzzo (Si, Bu).

[6] Bi erklärt die Worte „vĕlo' thosiph“ für eine Glosse. Bu wäre schliesslich geneigt, „vao'mar“ fallen zu lassen.

[7] Anstatt תִּבָּנֶה ist zu lesen entweder תֵּעָנֶה oder תִּכָּנֵעַ (s. Bu z. St.).

[8] = 'Im šakhabti | mathaj 'aqum || vĕśaba'ti nĕdudim | 'ade našeph (Bu).

[9] Noṡer ha'adam ist Glosse. Andernfalls wäre die Zeile unförmlich lang.

[10] So wenigstens nach M = „Wenn sie abwärts führen, so rufst du: Empor!“ (Kautzsch). Doch besitzt grosse Wahrscheinlichkeit Bi's Vorschlag: Ki hišpil | 'eth 'amir gevah („denn er beugt den Gipfel des Hochmuths“).

5ab[1]. 14a. 33, 32a. 33a. 34, 16a. 32b. 35, 6ab. 7a. 36, 12a. 39, 30b. 40, 23a. 41, 18a[2] = 43.

4. Ein und dieselbe Zeile enthält Haupt- und Nebensatz: 3, 3a. 12b. 15a. 16b. 22b. 23a. 5, 17a. 21b. 24a. 25a. 6, 10b. 11ab. 20a. 24b. 7, 7a. 16b. 17a. 9, 2a. 5a. 7a. 16b. 26b. 28b. 32a. 10, 2b. 3a. 7a. 9a. 13b. 11, 18a. 12, 4b. 24b. 13, 9a. 18b. 19a. 28ab. 15, 3ab. 14a. 22a. 28b. 16, 3b. 17, 3b. 19, 3b. 6a. 23ab. 29c[3]. 20, 7b. 26b. 21, 15ab. 18b. 27b. 22, 3ab. 11b. 12b. 23, 5ab. 24, 19b. 21a. 26, 14b. 27, 2ab. 8a. 11b. 13b. 18b. 28, 1b. 29, 2ab. 30, 13b[4]. 31, 12a. 14ab. 25a. 26a. 29b. 35c. 32, 16a. 19ab. 22a. 33, 5a. 32b. 34, 4b. 24a. 33a. 36, 9b. 10b. 13b. 19a[5]. 24a. 26ab. 37, 2b[6]. 4c[7]. 5b. 13b[8]. 19a. 20ab. 38, 4b. 5a. 8b. 18b. 19a. 21a. 24a. 26b. 39, 2a. 11a. 12a[9]. 15a. 24b. 40, 8b. 15a. 23b. 41, 2ab. 3b. 11b. 42, 2a = 126.

5. Die Zeile enthält ein Nomen oder einen Theilsatz mit einem davon abhängigen Nebensatze: 3, 8b. 18, 21b. 19, 26a = 3.

6. Die Zeile bildet einen Satz, dessen logisches Subject oder Object als casus absolutus voransteht: 3, 6a. 21, 4a. 22, 8a. 28, 5a. 7a. 12a. 20a. 31, 37a. 36, 18a. 37, 23a. 38, 19b. 29b. 37b = 13.

7. Die Zeile stellt einen ausschliesslich aus nominalem Subject und nominalem Prädicat bestehenden Satz dar: 8, 2b. 14b. 19a. 11, 20c. 12, 4c. 12b. 13, 12ab. 14, 5a. 16, 17b. 20a. 28, 6a. 31, 11ab = 14.

---

[1] Die massorethische Trennung ist unrichtig. Die erste Zeile schliesst mit 'ethkhem.

[2] So nach M (massigehu chereb | bĕli thaqum). Doch ist wohl Textverderbniss anzunehmen.

[3] = „Damit ihr erkennet, dass es einen Richter gibt“ (יֵשׁ דַּיָּן, Bu).

[4] = Nathĕsu | nĕthibathi || lĕhavvathi jo'ilu | lo' 'ozer lamo.

[5] = „Wird erreichen dein Geschrei, dass du nicht in Bedrängniss seiest“?

[6] = „Und auf das Gemurmel, das aus seinem Munde kommt“?

[7] = Vĕlo' jĕ'aqqeb bĕraqim | ki jiššama' qolo (Bu).

[8] = 'Im lĕšebeṭ | lĕ'arṣo || 'im lĕchesed | jamṣi'ehu (Si, Bu).

[9] = Hătha'ămin bo | ki jašub || vĕzar'ekha | gornĕkha je'ĕsoph.

8. Die Zeile bildet einen Heischesatz, dessen Subject ein Vocativ, dessen Prädicat ein Imperativ ist: 16, 18a. 19, 21a. 33, 1a. 34, 2b. 10a. 37, 14a = 6.

9. Die Zeile stellt einen Fragesatz dar, der einerseits ein Fragepronomen, andererseits nominales Subject, Prädicat oder Object enthält: 17, 15ab. 26, 14c. 28, 12b. 20b. 30, 2a. 38, 2a = 7.

10. Die Zeile enthält ausschliesslich nominale Bestandtheile, die unter sich: a) in oppositionellem, b) in attributivem, c) in copulativem, d) in durch Präpositionen (zumal im Nominalsatze) vermitteltem Verhältnisse stehen.

Ad a. 5, 15a[1]. 17, 13a. 18, 14a. 25, 6ab. 30, 8a. 33, 9a. 15a. 37, 6b[2]. 40, 22a = 10.

Ad b. 29, 12a. 34, 34b = 2.

Ad c. 3, 14a. 4, 10a. 14a. 9, 4a. 10, 15c. 21b. 22b. 12, 13ab. 16ab. 13, 23a. 14, 1b. 15, 16a. 24a. 19, 24a. 20, 17b. 21, 23b. 24, 14b. 26, 5b. 28, 3c. 16b. 29, 12b. 30, 3a[3]. 6b. 34, 29c. 37, 23b. 38, 10b. 23b. 27a. 39, 13b[4]. 18b. 23b. 25c. 28b. 40, 21b. 41, 4b. 12b. 18b. 42, 6b = 40.

Ad d. 4, 13a. 16b. 5, 9b. 23a. 25b. 6, 4a. 14a. 7, 1ab. 10, 5ab. 7b. 22a. 11, 6b. 12, 12a. 16, 18b. 19b. 17, 2a. 12b. 24, 5a. 27, 13a. 29, 14b. 30, 23b. 34, 36b. 35, 4b. 38, 2b. 33b = 27.

Die erste Kategorie umfasst sonach im ganzen: 267 + 19 + 43 + 126 + 3 + 13 + 14 + 6 + 7 + 10 + 2 + 40 + 27 = 577 Zeilen.

II. Die zweite Kategorie begreift in sich folgende grammatisch-logische Beziehungen:

1. Die Zeile stellt einen aus nominalem Subject und verbalem Prädicat bestehenden Satz dar. Diese Klasse zählt nach meinen Aufzeichnungen im ganzen 360 Zeilen.

---

[1] So nach der allerdings verdächtigen Lesart von M.

[2] Das zweite וגעשם ist durch Dittographie entstanden.

[3] Galmud gehört zur ersten Zeile (Bu).

[4] Mit Bu ist zu emendiren: 'im 'ebrath chasidah | vĕnoṣah.

2. Innerhalb der Zeile waltet ein Objectsverhältniss, das ein näheres oder entfernteres oder auch beides zugleich sein kann. Dieser Klasse gehören gegen 390 Zeilen an.

3. Ein Verbum ist durch einen präpositionalen Zusatz determinirt: in ungefähr 620 Fällen.

4. In der Zeile ist Subject oder Prädicat durch einen stark betonten (adjectivischen, pronominalen, adverbialen, präpositionalen) Zusatz determinirt, welcher die Zeile entweder einleitet oder abschliesst: in 120 Fällen.

Demnach umfasst die zweite Kategorie: c. 360 + c. 390 + c. 620 + 120 = c. 1490, in runder Summe gegen 1500 Zeilen.

III. In der dritten Kategorie ist nur eine einzige grammatische Beziehung denkbar: das Verhältniss des status constructus. Nach demjenigen Worte, welches im status constructus steht, ist für das hebräische Sprachgefühl ein Sinneseinschnitt unmöglich. Denn das im status constructus stehende Nomen entbehrte des selbständigen Tones, es trug nur einen Nebenton, der sich an den unmittelbar folgenden Hauptton des nomen regens gleichsam anlehnte. Darum war eine Pause beim mündlichen Vortrage zwischen den beiden Worten undenkbar. Für diese Auffassung zeugt auch die Thatsache, dass die Punctatoren solche Wörter, die untereinander im Verhältniss des status constructus stehen, regelmässig mit einem verbindenden Accente versehen haben[1]. Demnach muss bei allen denjenigen Zeilen, die so gebaut sind, dass die dem Sinneseinschnitt entsprechende Pause nach einem im status constructus stehenden Worte fallen müsste, der Sinneseinschnitt als fehlend gelten. Dieser Fall nun trifft im Buche Job für folgende Zeilen zu: 4, 19a. 8, 13a. 12, 10b. 24a. 14, 14c. 15, 10b. 26b. 17, 11b. 18, 21b. 20, 17b. 21, 28b. 28, 3c. 34, 26b. 30ab. 35, 12b. 36, 5b. 19b. 29b. 37, 16b. 23b. 38, 7a. 23b. 40, 19a = 24. Diese Stellen bilden sonach eine In-

[1] Vgl. J. M. Japhet, Die Accente der Heiligen Schrift (Frankfurt 1896) S. 21.

stanz gegen die Annahme einer Cäsur innerhalb der Zeile. Doch sind von ihnen sofort wieder diejenigen abzuziehen, in welchen zwei oder drei im status constructus stehende Nomina voneinander abhängig sind, nämlich: 4, 19a. 8, 18a. 12, 10b. 24a. 15, 26b. 20, 17b. 21, 28b. 35, 12b. 36, 5b. 19b. 37, 16b. 38, 7a. 40, 19a. In diesem Falle bestand, wenigstens für das Gefühl der Punctatoren, eine leichte Sinnespause zwischen dem ersten und zweiten der im status constructus stehenden Worte. Beweis hierfür ist die Thatsache, dass sie im allgemeinen, auch ausserhalb des Buches Job, in solchen Fällen den ersten status constructus mit einem trennenden Accente zu versehen pflegen[1]. Auch bei den obigen 13 Stellen hielten sich die Punctatoren an diesen Grundsatz, mit einziger Ausnahme von 4, 19a.

Schwankend ist das Verfahren der Punctatoren gegenüber solchen Stellen, an denen e i n status constructus auf zwei durch ו verbundene Wörter sich bezieht[2]. Der Fall trifft zu bei 20, 17b. 28, 3c. 37, 23b[3]. 38, 28b. Nur an der letztgenannten Stelle (38, 23b) steht ein trennender Accent über dem ersten der beiden copulativ verbundenen Worte. Aber auch die übrigen drei Stellen fallen für uns deshalb ausser Berechnung, weil sie in logischer Hinsicht der in der ersten Kategorie Nr. 10, c eingereihten Klasse zugehören.

Mindestens zweifelhaft ist ferner die Zugehörigkeit der Stellen 14, 14c. 34, 30a, denn hier steht als status constructus ein Infinitivus constructus, der schwerlich mehr als eigentlicher status constructus gefühlt wurde. Wenigstens haben die Punctatoren an beiden Stellen einen trennenden Accent über den Infinitiv gesetzt.

Ferner 15, 10b liegt das eigenartige Verhältniss vor, dass zwischen das nomen rectum (כַּבִּיר) und das nomen regens (יָמִים) eine Ergänzung des erstern eingeschoben ist, was wohl in der

[1] J a p h e t a. a. O. S. 23 f. [2] Ebend. S. 26 ff.

[3] Vorausgesetzt, dass (gegen die überlieferte Accentuation) die erste Zeile mit מְצָאנֻהוּ, die zweite mit וּמִשְׁפָּט schliesst.

Aussprache eine Pause (kabbir me'abikha | jamim) begründen musste.

Schliesslich 18, 21 b ist eine Sinnespause nach dem status constructus deshalb anzunehmen, weil die Stelle des nomen regens hier durch einen Nebensatz vertreten ist.

Es bleiben somit nur übrig die drei Stellen: 17, 11 b. 34, 26 b. 30 b. An allen drei Stellen aber ist M verderbt. 17, 11 ist mit Bu zu emendiren: Jamaj ʿabĕru | lĕmothi || jinnathĕqu | methare lĕbabi. 34, 26 lautet nach Bi Bu: Tacheth chamatho | rĕšaʿim || sĕphaqam | bimqom ro'im. Endlich 34, 30 wird von Bu emendirt: Mamlikh | 'adam chaneph || mošel | mimmoqĕše ʿam. Auch wenn dieser Vorschlag als zu weitgehend erscheinen sollte, bleibt dennoch bestehen, dass die Stelle, weil zweifellos verderbt, zur Grundlage eines Beweises sich nicht eignet.

Das Gesamtergebniss unserer Statistik über die grammatisch-logischen Beziehungen des Buches Job ist sonach folgendes: In 577 Zeilen ist ein Sinneseinschnitt inmitten der Zeile durch die Logik gefordert, in ca. 1500 Zeilen wahrscheinlich oder wenigstens möglich; die Unmöglichkeit einer Sinnespause aber lässt sich auch nicht in einer einzigen Zeile mit Sicherheit belegen.

Blossen Zufall vermögen wir in diesem Zahlenverhältniss nicht zu erblicken. Vielmehr schliessen wir aus demselben auf die Existenz eines metrischen Gesetzes, das die Nebencäsur innerhalb der Zeile forderte.

Das Zeugniss, welches sonach der logische Bau der einzelnen Verse für die Existenz von Nebencäsuren ablegt, erhält seine Ergänzung von der Seite der Stilistik, nämlich durch die Wortstellung. Beweisend in dieser Hinsicht sind vor allem diejenigen Verse, die den sogen. synonymen Parallelismus darstellen. In solchen Versen laufen zwei Vorstellungspaare einander parallel.

Der Dichter konnte die Worte gruppiren entweder nach dem Schema a b a' b', oder nach dem Schema a b b' a'. Die erstere Reihenfolge wählte er in der Mehrzahl der Fälle: wir

haben im ganzen 78 Fälle gezählt; von der andern, der chiastischen Stellung, im ganzen 33 Beispiele.

Die Verse der letztgenannten Kategorie nun scheinen uns in der oben angegebenen Richtung beweisend zu sein. Gehen wir aus von 3, 20. Dieser Vers lautet: Lammah jitten lĕʿamel ʾor || vĕchajjim lĕmare napheš. Den vom Dichter nach dem Zusammenhange intendirten Sinn: „Warum gibt er dem Geplagten Licht, und Leben Tiefbetrübten?“ konnte der Vers nur dann bekommen, wenn nach lĕʿamel eine Pause eingehalten wurde. Denn wurde hier keine Pause beobachtet, so war zu betonen: lĕʿàmel ʾór[1]. Diese Betonung ist im vorliegenden Falle aber unmöglich, weil dann lĕʿamel mit dem folgenden ʾor einen einzigen Sprechtact gebildet hätte und dadurch der Schein entstehen musste, als ob zwischen ʿamel und ʾor ein inneres Verhältniss bestehe[2]. Einen erträglichen Sinn hätte der Vers bei dieser Art von Betonung nicht, denn es würde das erste Object zu jitten fehlen („Warum gibt er dem des Lichtes Entbehrenden . . . und Leben Tiefbetrübten“). Der Möglichkeit eines derartigen Missverständnisses hätte der Dichter ganz leicht vorbeugen können, wenn er die Wortstellung ʾor lĕʿamel gewählt hätte. Daraus, dass er es nicht that, schliessen wir, er habe zwischen lĕʿamel und ʾor eine Cäsur vorausgesetzt.

Wir dürfen aber diesen Fall sicherlich generalisiren und sagen: nach dem Muster des obigen Verses: Lammah jitten lĕʿamel | ʾor || vĕchajjim | lĕmare napheš, sind sämtliche Verse, welche den Chiasmus unmittelbar vor und nach der Hauptcäsur aufweisen, zu lesen. Nur dann konnte die Figur des Chiasmus für den Hörer sofort fühlbar werden. Es musste also 6, 8 recitirt werden: Mi jitten | tabo' šeʾĕlathi || vĕthiqvathi | jitten ʾEloaḥ; 6, 15: ʾAchaj bagĕdu | khĕmo nachal || kaʾăphiq nĕchalim | jaʿăboru u. s. w.[3].

---

[1] Vgl. 36, 16c: màle' dášen.

[2] Als status constructus braucht deswegen עֲמַל noch nicht gefasst zu sein, so wenig als 36, 16 מְלֵא in der Verbindung מְלֵא דֶשֶׁן.

[3] Die Verse, in welchen obige chiastische Wortstellung sich findet,

Fassen wir ferner Zeilen ins Auge wie 3, 6a. 22, 8a. 28, 5a. 7a. 12a. 20a. 37, 23a. 38, 19b. 29b u. s. w., wo das Subject, oder wie 27, 17b, wo das Object des Satzes emphatisch an die Spitze gestellt wird. Solche Verse konnten gar nicht anders gelesen werden, als mit einer leichten Pause nach dem im casus absolutus stehenden Nomen.

Oder Verse wie 31, 37, wo in beiden Zeilen das Prädicat logisch und lautlich scharf hervortreten soll. Hier kommt die offenbar beabsichtigte Emphase nur dann zur Geltung, wenn vor jedem Prädicate eine Pause statthatte, so dass also der Vers lautete: Mispar ṣĕʿadaj | 'aggidennu || khĕmo nagid | 'ăqarăbennu.

Ganz besonders aber scheint uns eine ziemlich häufig nachweisbare Form der Wortstellung für das Vorhandensein der Nebencäsur zu zeugen, nämlich die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Haupttonstellen.

Das Hebräische bekundet eine entschiedene Abneigung gegen das unmittelbare Zusammentreffen zweier Haupttöne[1]. Wo ein derartiger Fall in den Texten vorliegt, suchten die Punctatoren die Störung des Wohlklangs durch ein doppeltes Mittel zu beseitigen: entweder durch die נְסִיגָה oder dadurch, dass sie das erste der beiden Worte als schwachtonig behandelten. Das erstere Mittel, die Nesiga, bestand in der Zurückziehung des Tones um eine Silbe oder $1^1/_2$ Silben bei dem ersten Worte. Dieses Wort verlor dann seinen Charakter als haupttonig. Der klare Beweis hierfür, dass die durch die Nesiga neugeschaffene Tonstelle nebentonig war, liegt in den Aenderungen des Vocalismus, welche die Nesiga unter bestimmten Voraussetzungen bewirkte (vgl. z. B. 3, 3a יֹאבַד, 18, 4b תֵּעָזַב, 21, 30a יֵחָשֵׂךְ, dagegen 36, 16c מָלֵא). Die

---

sind im ganzen folgende: 3, 20. 6, 8. 15. 18. 23. 7, 3. 8. 18. 8, 5. 10, 5. 12, 8. 10. 17, 14. 15. 18, 5. 10. 12. 20. 19, 14. 20, 6. 9. 20. 21, 11. 27, 7. 28, 26. 29, 2. 31, 4. 33, 22. 36, 14. 38, 16. 17. 22. 25.

[1] Keinen Anstoss erregte die unmittelbare Aufeinanderfolge von Haupt- und Nebenton. Der Fall, dass ein Wort mit einer haupttonigen Silbe endigt und das unmittelbar folgende mit einer nebentonigen beginnt, ist im Buche Job ziemlich häufig.

Nesiga war in einzelnen Fällen gar nicht möglich (wenn nämlich das erste Wort einsilbig war), in andern an sich zwar möglich, aber nicht erlaubt, wiewohl die Regeln dieser Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit bis jetzt noch keineswegs klargestellt sind. Im Buche Job wird sie von den Punctatoren 84mal gefordert. Das andere Mittel, die Behandlung eines an sich haupttonigen Wortes als schwachtonig, deuteten die Punctatoren durch die Setzung eines Makkeph an, und zwar lässt sich diese Setzung im Buche Job, wenn wir von Präpositionen und Partikeln absehen, im ganzen in 113 Fällen beobachten. Doch ist die Zahl derjenigen Worte, welche metrisch wirklich als schwachtonig zu lesen sind, thatsächlich weit grösser.

Nun aber finden sich im Buche Job nicht wenige Stellen, wo das unmittelbare Zusammentreffen zweier Haupttöne statthat, ohne dass die Punctatoren das eine oder andere der beiden obengenannten Mittel zur Verhütung der Dysphonie anwenden. In diese Kategorie gehören folgende Stellen[1]: 3, 15b. 20a. 4, 21a. 5, 6a. 6, 3b. 18a. 8, 6a. 20a. 9, 20a. 25a. 29b. 10, 4a. 16b. 12, 2a. 15, 5a. 19b. 16, 10c. 17, 1b. 18, 9a. 20, 2b. 22, 17ab. 18a. 24a. 25b. 23, 6b. 24, 3b. 18c. 27, 3a. 16a. 28, 6b. 8b. 26a. 29, 23a. 30, 21a. 33, 16a. 20a. 27b. 34, 13a. 15a. 36, 5b. 28b. 38, 6b. 28a. 40, 9a. 13a. Unter diesen Stellen sind einige, wo die Nesiga, nach der Analogie anderer Fälle zu schliessen, erlaubt gewesen wäre, so 17, 1b. 23, 6b. 24, 3b. Für die weitaus grosse Mehrzahl der Stellen aber war sie unmöglich oder unerlaubt; auch die Tonminderung war in Fällen wie 8, 20a. 22, 17ab. 40, 9a, wo das erste der beiden Worte jedesmal ein Gottesname ist, gewiss nicht im Sinne des Dichters. Es bleibt also eine Anzahl von Fällen übrig, wo das Zusammentreffen zweier Haupttöne vom Dichter selbst durch die Art der Wortstellung geschaffen war. Sollen wir nun annehmen, der Dichter des Buches Job habe in solchen Fällen unwissentlich die Gesetze der hebräischen Euphonie verletzt? Die natürlichste Lösung

[1] Die Aufzählung macht nicht auf Vollständigkeit Anspruch.

gibt uns der logische Charakter all dieser Stellen an die Hand: die Stelle, wo zwei Töne zusammentreffen würden, deckt sich in allen den citirten Fällen mit einem Sinneseinschnitt. Hier fand also beim mündlichen Vortrag eine Pause zwischen beiden Worten statt. Und deshalb wählte der Dichter keine andere Wortstellung, weil eine Dysphonie thatsächlich durch die zwischenliegende Pause im voraus unmöglich gemacht war. Insofern also zeugen uns diese Stellen indirect für die Beobachtung einer Cäsur bei der mündlichen Recitation.

Schliesslich fällt noch eine ästhetische Eigenheit der Dichtung ins Gewicht, die Art nämlich, wie der Dichter des Buches Job den R e i m handhabt, für den er eine unverkennbare Vorliebe zeigt. Der Dichter reimt nicht bloss häufig die Endsilben der beiden Verszeilen aufeinander, sondern insbesondere auch die Silbe vor der Nebencäsur mit der Schlusssilbe der Zeile, oder die letztere mit der unmittelbar folgenden Cäsursilbe, oder die vor den beiden Nebencäsuren stehenden Silben je untereinander, oder endlich in chiastischer Weise die erste Cäsurstelle mit der letzten Silbe der zweiten Zeile und zugleich die letzte Silbe der ersten Zeile mit der Nebencäsur der zweiten Zeile[1].

Ich stelle im folgenden die hier in Betracht kommenden Reimstellen zusammen, indem ich nur die am meisten ins Ohr fallenden aushebe: 3, 7 b. 26 a. 4, 18. 5, 9. 11. 6, 11. 19 b. 24. 7, 13. 14. 18. 9, 10. 10, 1. 5. 6. 12, 2. 6 a. 13. 14, 5. 16. 15, 4. 16, 9. 10. 13. 14. 15. 18. 20. 17, 15. 16 b. 18, 6. 11. 14. 15. 20. 19, 4. 13. 14. 20, 10. 11. 18. 23. 21, 8. 21. 28. 24. 33. 23, 2. 3 b. 24, 1 b. 15 c. 27, 14. 15. 28, 23. 27. 28 bc. 29, 3. 5. 20. 32, 6 a. 33, 1. 2. 3. 34, 2. 21. 27. 37, 5. 6[2]. 40, 18. 41, 5. 6. 10.

Die Zahl der Reimstellen ist so gross, dass von blossem unbeabsichtigten Spiel der Laute nicht die Rede sein kann. Ohnehin haben ja die alttestamentlichen Schriftsteller, vor allem Ezechiel, den Reim als rhythmisches Mittel gekannt und

---

[1] So 7, 18: Vattiphqĕdennu | libraqim || lirga'im | tibchanennu; 10, 1: Naqĕṭah naphši | bĕchajaj || 'e'ezbah 'alaj | šichi || 'adabbĕrah | bĕmar naphši.

[2] = Ki laššeleg jo'mar | ravveh 'areṣ || vĕgešem maṭar | miṭroth 'uzzo.

gehandhabt[1]. Wir schliessen daher aus der Thatsache dieses Reimes bei Job, dass der Dichter für den mündlichen Vortrag eine Pause je nach der Reimstelle als anderweitig geboten voraussetzte. Denn nur bei einer Pause konnte der Reim hervortreten. Da aber die Reimstelle häufig mit derjenigen Silbe der Zeile zusammenfällt, die auf Grund logischer Betrachtung als Cäsurstelle gelten muss, so zeugt der Reim für die Einhaltung der Nebencäsur.

Bis hierher suchten wir das Gesetz über die Nebencäsuren aus innern Kriterien zu erweisen. Es soll nun aber noch ein Zeuge zum Worte kommen, dessen Aussage ein äusseres Kriterium darstellt: die Ueberlieferung, vermittelt durch die Punctatoren. Die Punctatoren haben eine Pause innerhalb der Zeile, wenn auch nicht als absolut geboten, so doch als das Regelmässige vorausgesetzt. Dies geht hervor aus der Art, wie sie das Buch Job accentuirten. In dieser Hinsicht liegt folgender Thatbestand vor:

I. In 652 Zeilen haben die Punctatoren ausschliesslich verbindende Accente innerhalb der Zeile gesetzt, nämlich in folgenden Zeilen: 3, 4bc. 5b. 11ab. 4, 2a. 3b. 4b. 8b. 9ab. 10b. 14ab. 16c. 19b. 20a. 21a. 5, 1b. 3b. 4a. 5bc. 11a. 13ab. 14a. 15b. 16a. 18a. 21a. 24a. 26ab. 27a. 6, 7a. 12ab. 13a. 14ab. 15b. 16a. 17a. 18b. 20a. 23ab. 25ab. 26a. 30a. 7, 1ab. 2a. 4c. 8b. 10ab. 12b. 14ab. 15a. 17b. 18a. 20c. 21c. 8, 2a. 4a. 6a. 7a. 8a. 9b. 11b. 12b. 13b. 14a. 17b. 18a. 21ab. 22b. 9, 2b. 5b. 7b. 8a. 9b. 14b. 17ab. 19a. 21b. 23b. 24abc. 27b. 28a. 29a. 30a. 32a. 33ab. 34a. 10, 1b. 3c. 4ab. 5a. 6ab. 9b. 14a. 17c. 19a. 20a. 21b. 22c. 11, 2b. 5b. 7ab. 9a. 10a. 13b. 14b. 16b. 19b. 12[2], 3bc. 6c. 8a. 12ab. 13ab. 15a. 17a. 18a. 19ab. 20b. 21b. 22b. 25a. 13, 2b. 3b. 4b. 5b. 6ab. 8ab. 10a. 13b. 19b. 21a. 24a. 25ab. 26a. 27b. 14, 3b. 4b. 5b. 6a. 8a. 9ab. 10b. 14b. 15b. 17a. 19bc. 15, 2b. 5a.

---

[1] Vgl. A. Kuenen a. a. O. III, 39 ff.; H. L. Strack, Einl. in das Alte Testament (4. Aufl., 1895) S. 11; P. Schmalzl, Der Reim im hebr. Texte des Ezechiel (Theol. Quartalschr. [1897] S. 127—132).

[2] 12, 3 liegt in Bärs Ausgabe wohl nur ein Druckfehler vor, wenn unter עַם ein Munach steht anstatt des Athnach.

6a. 7b. 8ab. 10ab. 12ab. 13ab. 14a. 16b. 17a. 18a. 19b. 21a. 22b. 23a. 25a. 26a. 27ab. 28c. 29b. 31a. 33a. 34a. 16, 2ab. 3a. 4c. 5ab. 7a. 9b. 11b. 14b. 15b. 16b. 17b. 20a. 21ab. 22ab. 17, 1b. 5b. 6b. 7ab. 8a. 9a. 10c. 16ab. 18, 5a. 7b. 8a. 9ab. 10a. 11b. 12a. 15b. 18b. 19a. 19, 2b. 4a. 11ab. 12b. 14ab. 21a. 23b. 24a. 27bc. 29c. 20, 3a. 4b. 5b. 6a. 12a. 13b. 16a. 17a. 21a. 22b. 25c. 26c. 27a. 29b. 21, 3b. 5ab. 6a. 8a. 9ab. 13a. 15a. 16a. 17b. 19b. 20ab. 21ab. 22a. 24b. 30b. 31a. 32b. 22, 2ab. 5a. 6a. 8b. 11b. 12b. 13b. 15ab. 17b. 18a. 19a. 20a. 21a. 23a. 24ab. 25ab. 26b. 27b. 29b. 30a. 23, 4a. 5a. 8a. 9a. 11b. 13b. 24, 2a. 3a. 5a. 6b. 8a. 9b. 11a. 12b. 13b. 14b. 15c. 16bc. 18b. 19b. 20c. 22a. 24c. 25, 2a. 4a. 26, 2a. 5a. 6a. 7a. 8ab. 9ab. 10b. 11a. 27, 3a. 4a. 5b. 7b. 8b. 9b. 10ab. 11a. 12a. 14a. 16a. 18a. 19b. 21a. 23a. 28, 1a. 3b. 4bc. 6ab. 8ab. 9b. 13a. 15a. 16b. 17b. 21b. 24b. 25a. 26a. 29, 2a. 5b. 6a. 7a. 8a. 10a. 13b. 15b. 16b. 17a. 19a. 21a. 23a. 25c. 30, 1c. 3b. 4ab. 5a. 6ab. 7ab. 9b. 12b. 13bc. 14a. 18b. 19a. 21ab. 23b. 27ab. 28b. 31, 1a. 3a. 4b. 5ab. 6a. 8b. 9b. 10a. 11a. 12b. 16b. 17ab. 18b. 20a. 21a. 24a. 27ab. 28b. 30ab. 33ab. 35b. 36b. 39b. 40b. 32, 6a. 8b. 9a. 10b. 11c. 12bc. 14a. 15b. 17ab. 20b. 22a. 33, 2b. 3a. 4ab. 5a. 6a. 8b. 9b. 11a. 12a. 14a. 16b. 17a. 19b. 20a. 21a. 22a. 23c. 24c. 25a. 27c. 29c. 31a. 32a. 34, 2a. 4ab. 5a. 6ab. 7ab. 10c. 13a. 14a. 15a. 16a. 17ab. 18a. 19c. 20b. 21b. 24ab. 28b. 30b. 31b. 33bc. 37b. 35, 4b. 5a. 8a. 9a. 10b. 12b. 15b. 36, 2b. 4b. 6ab. 7b. 8a. 9a. 11b. 14a. 15ab. 17ab. 20ab. 22b. 23a. 24b. 26b. 27a. 28a. 30ab. 31b. 32ab. 33a. 37, 3a. 7a. 8ab. 9b. 13a. 14a. 17a. 38, 3a. 5b. 8a. 9a. 10a. 12b. 13b. 15a. 17b. 19b. 21b. 22b. 24b. 25a. 28a. 31b. 32a. 33ab. 34ab. 35ab. 36ab. 37a. 38b. 39ab. 40ab. 39, 1b. 2a. 3b. 5a. 6ab. 8ab. 9a. 10b. 11b. 12b. 13a. 14ab. 15b. 16ab. 17a. 19ab. 23b. 26b. 30a. 40, 2b. 7a. 9a. 10b. 12b. 13a. 14ab. 16a. 17ab. 21ab. 22a. 24a. 25a. 26a. 27b. 28a. 31ab. 32a. 41, 1ab. 3b. 4a. 6b. 8a. 9a. 12b. 15a. 18b. 19ab. 20a. 22b. 23a. 24b. 25a. 26a. 42, 2b. 6b.

II. In 29 Zeilen setzten die Punctatoren zwei trennende Accente innerhalb der gleichen Zeile: 7, 21b. 12, 23b. 24a. 13, 4a. 9b. 17a. 15, 24b. 16, 4a. 17, 10a. 18, 21b. 20, 29a. 21, 28b. 23, 7a. 24, 1a. 13a. 27, 5a. 28, 5a. 30, 16a. 17a. 31, 13a. 33, 16a. 34, 20a. 25a. 35, 10a. 36, 28b. 37, 14b. 38, 11a. 39, 1a. 42, 3a.

III. In sämtlichen übrigen Zeilen, sonach in ungefähr zwei Drittheilen des Ganzen, schieden die Punctatoren je durch einen einzigen trennenden Accent die Zeile in zwei Theile, forderten also eine leichte Pause innerhalb der Zeile bei deren Recitation. Dass die Accente bloss die Recitation, nicht das logische Verständniss des Textes im Auge hatten, geht aus der gänzlichen Missachtung logischer Verhältnisse hervor, welche die Accentuation da und dort bekundet, so z. B. 15, 10a. 24, 19b. 27, 5a. 28, 28c. 30, 1a. 31, 40c. 37, 13a. Demnach dürfen wir in der Accentuation die schriftliche Fixirung der zur Zeit der Punctatoren thatsächlich geltenden Recitationsweise erblicken. Diese aber war so — dafür zeugt das oben dargelegte Ziffernverhältniss —, dass bei zwei Drittheilen, also bei der grossen Mehrzahl der Zeilen, eine Cäsur beobachtet wurde. Ein eigentliches und formales metrisches Gesetz können wir aus diesem Zahlenverhältnisse allerdings nicht ableiten, wohl aber gestattet das Verhältniss folgende Annahme: Zwischen der Zeit der Punctatoren und zwischen der Abfassungszeit des Buches Job liegt ein Zeitraum von mindestens 1000 Jahren. Der Schlüssel zum Verständniss des äussern Baues der althebräischen Poesie war den Punctatoren entschwunden, aber die Vortragsweise der heiligen Poesie, wie sie bis zum Untergang des zweiten Tempels üblich gewesen war, hatte sich, wenn auch in Einzelheiten entstellt und in ihren formalen Gesetzen nicht mehr verstanden, doch nach ihren Grundzügen erhalten. Wenn also in den letzten Jahrhunderten des ersten christlichen Jahrtausends der rabbinische Vortrag die Cäsur zwar in der Mehrzahl der Zeilen, aber nicht gerade in allen beobachtete, so erblicken wir in dieser Recitationsweise nicht eine theilweise Instanz gegen das Gesetz über die Nebencäsuren, sondern nur die im Laufe der Jahrhunderte allmählich entstellte Form der alten Vortragsweise, welche für jede Zeile eine innere Cäsur eingehalten hatte.

Es hat sich uns sonach als das elementarste und grundlegende Gesetz für den Bau des Jobverses ergeben: Jeder Vers des Buches Job enthält, wenn er ein Disti-

chon ist, drei Cäsuren: eine Haupt- und zwei Nebencäsuren. Ist er aber ein Tristichon, dann zählt er fünf Cäsuren, nämlich zwei Haupt- und drei Nebencäsuren. Diese Scheidung des Verses in vier bezw. sechs Cäsurgruppen beruht auf logischer Grundlage.

Dieses Gesetz konnte jedoch für sich allein den Bau des Verses noch nicht beherrschen: es bedurfte nothwendig noch einer Ergänzung, und zwar nach einer doppelten Seite hin: einerseits musste die Länge der Cäsurgruppe normirt und andererseits der Rhythmus des Verses begründet werden. Wie die hebräische Metrik dieses doppelte Problem löste, das zu untersuchen sei die Aufgabe des folgenden Kapitels.

III. Verston und Rhythmus.

In der gesprochenen Sprache lässt sich ein doppelter Accent beobachten: der exspiratorische oder dynamische, welcher die Abstufung der einzelnen Satzglieder nach der Stärke ihrer Aussprache markirt, und der musikalische oder tonische Accent, der „die wechselnden Tonhöhenverhältnisse“ betrifft[1]. Im folgenden soll uns ausschliesslich der dynamische oder exspiratorische Accent beschäftigen. Dieser ist wieder entweder Silben- oder Wort- oder Satzton[2]. Für unsern Zweck sind nur die beiden letztern Arten, der Wort- und Satzton, soweit sie für das Hebräische gelten, näher zu prüfen[3].

Unter dem Gesichtspunkte des Worttones scheiden sich die einzelnen Silben in starke, mittelstarke (oder halb-

[1] Ed. Sievers, Phonetik (4. Aufl.) § 536.

[2] Sievers ebd. § 537.

[3] Die gründlichste Darlegung der Lehre vom Accent im Hebräischen enthält Hubert Grimmes Schrift: Grundzüge der hebräischen Akzent- und Vokallehre. 1896.

starke) und schwache[1]. Diese Unterscheidung bedingt drei Klassen des exspiratorischenWorttones: Hauptton, Nebenton und Schwachton[2]. Der Hauptton ruht auf der stärkstbetonten Silbe des Wortes, der Nebenton, soweit er wirklich vorhanden ist, auf der zweiten Silbe vor dem Hauptton[3]; schwachtonig heissen diejenigen Silben, welche der populären Auffassung als unbetont gelten. Insofern der Nebenton gleichsam innerhalb des Wortes das Gleichgewicht herstellt, z. B. in יִקְטֹל, תִּתְבָּרֵךְ, עוֹלָמִים, heisst er Gegenton[4].

Aehnliche Abstufung in der Stärke der Aussprache zeigt sich im Satze und begründet hier den Satzton. In anderem Sinne wird dieser Terminus von E. König in seinem „Lehrgebäude der hebräischen Sprache" gebraucht. König bezeichnet nämlich so den Pausalton, d. h. denjenigen der Haupttöne im Satze, mit dem ein Satz abschliesst. Hier verstehen wir unter Satzton die Abstufung im Tonverhältnisse innerhalb eines Satzes. Vom Gesichtspunkte des Satztones aus ist eine doppelte Unterscheidung denkbar: entweder vergleicht man die einzelnen Worte des Satzes rücksichtlich ihrer Tonstärke, und dann ist auch im Satze, wie im Worte, zwischen Haupt-, Neben- und Schwachton zu unterscheiden, nur ruht hier der Ton auf Worten, nicht bloss auf Silben. Und zwar enthält das Hebräische eine grosse Kategorie von Worten, richtiger gesagt, Wortformen, die ihrer Natur nach nebentonig sind: alle Wörter, die im status constructus stehen, entbehren des selbständigen Tones.

---

[1] Sievers a. a. O. § 605.

[2] Die technische Bezeichnung ist schwankend. Sievers unterscheidet: Hauptaccent, Nebenaccent und Unaccentuirtheit (§ 606); Otto Bremer (Deutsche Phonetik [1893] S. 182): Starkton, Nebenton und Schwachton; Grimme gebraucht die obige Terminologie.

[3] Grimme unterscheidet einen ersten und zweiten Nebenton (Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. L (1896), 532 [Abriss der bibl.-hebr. Metrik]).

[4] Ausser Betracht bleibt für die Metrik der in den hebräischen Grammatiken gewöhnlich aufgeführte sogen. Vorton, womit die Silbe unmittelbar vor dem Tone gemeint ist, z. B. דָּבָר, קָטַל.

Neben dieser Unterscheidung der Worte des Satzes in haupttonige, nebentonige und schwachtonige zerlegt die Phonetik den Satz in Sprechtacte, d. i. in Satztheile, die sich als geschlossene Silben- oder Wortgruppen mit eigenem Starkton charakterisiren. „Schwächer gesprochene Silben verbinden sich mit einer stärker gesprochenen zu einer in sich geschlossenen Gruppe, die sich von etwaigen Nachbargruppen mehr oder minder deutlich abhebt.“ [1] Es bildet sonach der Sprechtact innerhalb des Satzes eine eigene Tongruppe. Der Umfang dieser Tongruppen ist in verschiedenen Sprachen sehr verschieden. Im Hebräischen kann der Sprechtact grundsätzlich eine verhältnissmässig grosse Anzahl von Worten umfassen. Dieser grosse Umfang des einzelnen Sprechtactes hat sich auf der Grundlage der folgenden sprachlichen Erscheinungen herausgebildet.

Das Verhältniss des status constructus stellt seiner Natur nach nothwendig einen einzigen Sprechtact dar und kann deshalb niemals in zwei Sprechtacte zerfallen, weil das im status constructus stehende Wort, das nomen rectum, nur den Nebenton trägt und seine Ergänzung erst in dem unmittelbar folgenden haupttonigen Worte, dem nomen regens, finden muss. Nun aber konnte dieses Abhängigkeitsverhältniss sich ausdehnen auf drei, vier und noch mehr Worte, ohne dass für das hebräische Sprachgefühl eine solche Häufung als unschön empfunden wurde. Das letztere nämlich müssen wir deshalb annehmen, weil gerade auch in den poetischen Büchern solche Häufungen sich finden. So bei Job 20, 17: נַהֲרֵי נַחֲלֵי דְבַשׁ; 39, 1: עֵת לֶדֶת יַעֲלֵי־סָלַע; 12, 24: לֵב רָאשֵׁי עַם־הָאָרֶץ. Is. 10, 12 dehnt sich die Kette auf fünf, beziehungsweise sechs Worte aus (עַל־פְּרִי־גֹדֶל־לְבַב מֶלֶךְ־אַשּׁוּר), ebenso Is. 21, 17 (וּשְׁאָר מִסְפַּר־קֶשֶׁת גִּבּוֹרֵי בְנֵי־קֵדָר). Die Gewohnheit, solch lange Wortketten zu bilden, musste die Folge haben, dass der Umfang des einzelnen Sprechtactes für das hebräische Sprachgefühl wuchs.

---

[1] Sievers a. a. O. § 584.

Dazu kommt zweitens, dass auch ausserhalb des Genitivverhältnisses die Bildung langer Wortketten zum Ausdruck einer einzigen zusammengesetzten Vorstellung gestattet war. Man vergleiche Wortverbindungen wie 2 Mos. 22, 30: וּבָשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה. Richt. 6, 25: אֶת־פַּר־הַשּׁוֹר אֲשֶׁר לְאָבִיךָ. 5 Mos. 28, 64: אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ; 8, 15: וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין־מָיִם; 15, 9: דָבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל.

Endlich drittens hat sich im Hebräischen durch die Analogie der eben aufgeführten Verhältnisse die Uebung eingebürgert, auch solche Worte und Wortformen, die an sich hauptonig waren, im Zusammenhange des Satzes als nebentonig zu gebrauchen. So geschah es z. B., dass das Prädicat, wenn es seinem Subjecte unmittelbar vorherging, seinen Hauptton verlieren und nur mehr als nebentonig ausgesprochen werden konnte [1]. In solchen Fällen mussten dann Prädicat und Subject nur einen einzigen Sprechtact bilden.

Auf dieser dreifachen Grundlage baute sich dasjenige metrische Gesetz auf, welches die Länge der Cäsurgruppe regeln sollte. Die letztere deckte sich mit dem Umfange eines Sprechtactes, so dass also jede Zeile zwei Sprechtacte umfasste, die durch die Nebencäsur voneinander geschieden wurden. Fiel aber ein Cäsurabschnitt mit einem Sprechtacte zusammen, so stellte er auch eine eigene Tongruppe dar, da der Sprechtact seiner Natur nach eine gegen das Vorhergehende und Nachfolgende abgeschlossene Tongruppe bildet. So wie im Sprechtacte die Betonung auf eine einzige Haupttonstelle hinzielt, ebenso musste es im Cäsurabschnitte geschehen. Mit andern Worten: im Cäsurabschnitte musste e i n e Silbe mit besonderer Emphase betont sein. Dieser emphatische Ton konnte nur der letzten Tonstelle unmittelbar vor der Cäsur eignen. Gingen ihr noch mehrere Haupttonstellen innerhalb des Cäsurabschnittes voran, dann trug diese Silbe eine Art von Oberton. Auf diese Weise war die Länge des Cäsurabschnittes

---

[1] G r i m m e (Grundzüge S. 27) zählt ausser dem Verhältnisse des stat. constr. noch acht grammatische Kategorien auf, die im Hebräischen je einen eigenen Sprechtact begründen.

normirt. Denn der Dichter durfte in einen einzigen Abschnitt nur so viele Silben oder Worte aufnehmen, als sich ohne Verletzung des Sprachgefühls unter einem einzigen Obertone vereinigen liessen.

So ergibt sich uns als Ergänzung des Gesetzes über die Cäsuren folgendes weitere Gesetz: Jeder durch die Nebencäsur umgrenzte Sinnesabschnitt bildet einen Sprechtact und als solcher eine besondere Tongruppe, die ihren eigenen Hauptton bezw. Oberton hat.

Auf analytischem Wege vermögen wir nun freilich dieses Gesetz nicht nachzuweisen, und insofern muss es, im Unterschied von dem Gesetze über die Cäsuren, blosse Hypothese bleiben. Aber zu Gunsten dieser Hypothese spricht doch ein doppeltes Moment. Einmal: die von uns im zweiten Kapitel nachgewiesenen Cäsurabschnitte können in der That durchgängig mit einem Sprechtacte im phonetischen Sinne identificirt werden. Sämtliche Distichen des Buches Job lassen sich ganz ungezwungen so recitiren, dass sie je vier Sprechtacte, zwei vor und zwei nach der Hauptcäsur, ergeben. Die Hypothese ist also jedenfalls durchführbar.

Andererseits aber wird sie noch durch eine Art von Analogiebeweis gestützt. Wenn wir nämlich für die letzte Hauptonstelle unmittelbar vor der Cäsur eine Steigerung des Tones voraussetzen, so gehen wir von der Analogie des Pausaltones aus. Der Schluss der Zeile ist ausgezeichnet durch jenes Anschwellen des Tones, der Pausalton genannt wird. Wenn aber die Zeilenhälfte, d. h. der Raum je vor und nach der Nebencäsur, für sich ein logisches Theilganzes bildet, dann dürfen wir doch wohl auch für die letzte Tonstelle der Zeilenhälfte je ein den Pausalton zwar nicht erreichendes, aber doch ihm analoges Ansteigen des Tones erwarten.

Durch dieses zweite Gesetz also, wonach jeder Cäsur eine Steigerung des Tones vorangehen musste, erhielt das Gesetz über die Cäsuren seine naturgemässe Ergänzung. Zugleich aber war mit diesem zweiten Gesetze der Rhythmus des Verses

grundgelegt. Denn durch das mit der viermaligen Pause parallel laufende viermalige Anschwellen des Tones musste ein gewisser Rhythmus begründet werden. Diese Rhythmik gewann aber ihre volle Ausgestaltung erst durch die Art, in welcher der Dichter innerhalb der Cäsurgrenzen die Tonstellen gruppirte. Die Vergleichung der Tonstellen nämlich innerhalb der einzelnen Cäsurabschnitte durch das ganze Buch ergibt eine den Rhythmus beherrschende unverkennbare Gesetzmässigkeit. Es sind im ganzen drei Formen der Tonstellen-Gruppirung, zwischen denen der Dichter, und zwar keineswegs nach Willkür, wählte.

I. In der ersten Form zählt der Cäsurabschnitt eine einzige Tonhebung, die selbstverständlich haupttonig ist. Der Abschnitt umfasst entweder bloss eine einzige Silbe, z. B. 3, 20 a 2 (אוֹר), 17, 1 b 2 (לִי), 22, 18 a 2 (טוֹב), 36, 28 b 2 (רֹב)[1], oder es geht der Tonstelle eine schwachtonige Silbe voran, z. B. 4, 2 a 2 (wohl auch mehrere schwachtonige Silben, wie 4, 4 b 2), oder eine schwachtonige Silbe folgt nach, z. B. 3, 15 b 2, oder die Tonsilbe steht in der Mitte zwischen zwei schwachtonigen Silben, z. B. 4, 9 a 2, oder es geht demjenigen Worte, auf dem der Verston ruht, ein an sich haupt- oder auch nebentoniges, nun aber im Zusammenhange schwachtonig gesprochenes Wort voran, z. B. 3, 4 a 2 (jĕhi chóšekh), 19 a 2 (šam hú'), 4 10 a 2 (vĕqol šáchal).

II. Die zweite Form zählt zwei, höchstens drei Tonhebungen nacheinander, deren jede einen Hauptton darstellt und denen je schwachtonige Silben vorangehen oder nachfolgen; jedenfalls müssen die einzelnen Tonstellen gegenseitig durch eine Senkung abgegrenzt sein. Beispiele sind: 3, 4 a 1; 4, 2 a 1; 32, 6 a 1.

III. Die dritte, am häufigsten vorkommende Form besteht in der Verbindung von Gegenton und Hauptton. Diese Form, die wohlklingendste, gebraucht der Dichter des Buches Job mit grosser Vorliebe, und zwar in zweifach verschiedener Weise:

---

[1] So mit Recht in Si; M liest רָב.

a) Der ganze Cäsurabschnitt enthält zwei Töne, von denen der erste Gegenton, der zweite Hauptton ist. Nach diesem Schema ist die Mehrzahl der Jobverse gebaut. Gleich im Anfang von Jobs erster Rede kehrt es dreimal wieder. Denn 3, 3 lautet:

J'óbad jóm | 'ivvàled bó || vĕhallájlah 'amár | hòrah gáber.

Ebenso steht die Form dreimal im Schlussverse von Jobs erster Rede:

Lò' šalávti | vĕlò' šaqáṭti || vĕlo' náchti | vajjàbo' rógez. In sehr seltenen Fällen, wie z. B. 3, 15 b 1; 28, 26 a 1, steht dieses Gegentonverhältniss in derselben Cäsurgruppe zweimal.

b) Bisweilen geht der Gegentongruppe eine Haupttonstelle voran, z. B. 4, 18 a 1 (hén bà'ăbadáv); 5, 1 b 1 (vĕ'el mí mìqqĕdoším); oder eine solche folgt nach (z. B. 3, 21 a 1 (hàmmĕchakkím lammáveth); 23 a 2 ('ăšèr darkó nistárah). Beide Formen sind verhältnissmässig selten, wie denn auch die erstere derselben, wo der Hauptton auf den folgenden Nebenton stösst, die Euphonie des Verses trübt. Noch seltener ist der Fall, dass zwei Haupttöne dem Gegentonverhältnisse vorangehen, so 32, 6 b 1 ('al kén zaláchti và'irá').

Zwischen diesen drei Formen der Tongruppirung nun wählt der Dichter keineswegs nach Willkür, vielmehr besteht im Buche Job zwischen der einzelnen Tonform und dem Gedanken ein unverkennbarer Zusammenhang. Die erste Form scheint da, wo sie allein, nicht mit andern gemischt, in einer Zeile auftritt, sententiösen, wohl auch tragisch-ernsten Charakter getragen zu haben; so 14, 4 b, wo Job ausruft: „Dass doch ein Reiner käme vom Unreinen!“ (mi jittèn ṭahór | mìttamé'), und diesem Wunsche in der zweiten Zeile die furchtbare Wirklichkeit gegenüberstellt: ló' | 'echád, „nicht | ein einziger“. Oder 17, 1 b, wo Job klagt: „Gebrochen ist mein Geist, | verlöscht sind meine Tage“ (ruchì chubbálah | jamàj niz'ákhu), und dann schliesst mit: qĕbarím | lí, „das Grab ist | mein“.

Die zweite Form scheint dem Dichter als Ausdruck der bedächtigen Zurückhaltung gegolten zu haben. Wenigstens beginnt die Rede des Eliphaz, der zögernd fragt: „Wenn

man wágt ein Wórt an dích, | wird's dich ermüden?" (hănissáh dabár 'elékha | thil'éh), in dieser Form.

Die dritte Form mit ihrem wellenförmig auf und ab schwebenden Rhythmus sollte offenbar die Lebhaftigkeit, Bewegtheit des Inhaltes malen. Darum beginnt die stürmische Klage, mit der Job den Redekampf eröffnet, in dieser Form und verläuft auch fast durchgängig in ihr.

Es hat sich uns sonach als Ergänzung des ersten metrischen Gesetzes über die Cäsuren ergeben, allerdings — was ausdrücklich betont sein soll — nur zu einem Theile seines Inhaltes analytisch beweisbar, das weitere Gesetz: Der durch die Nebencäsur umgrenzte Abschnitt bildet eine eigene Tongruppe. Diese Gruppe kann einen oder mehrere Haupttöne enthalten. Falls es mehrere sind, dann fällt das Hauptgewicht der Aussprache auf den letzten als den Oberton. Der Rhythmus innerhalb dieser Tongruppe bewegt sich ausschliesslich in drei Tonformen. In der Wahl der einzelnen Tonform lässt sich der Dichter von der Rücksichtnahme auf den Charakter des Inhalts leiten.

Es mag als eine äussere Probe für die Richtigkeit der von uns postulirten metrischen Gesetze gelten, wenn wir sie nun schliesslich noch auf eine der im Buche Job nicht vertretenen Versformen anwenden. Ich wähle den sogen. Klagevers, welchen Ps. 19, 8—10 aufweist. Diese Versform findet sich noch anderwärts im Alten Testamente, in den Klageliedern, bei Isaias, Jeremias, Ezechiel, aber nirgends so rein wie in den citirten Psalmversen. Wenden wir nun unsere metrischen Grundsätze auf jene Verse an, so muss ohne weiteres in die Augen springen, dass der Bau des Klageverses auf Grund der beiden Gesetze völlig klar und durchsichtig wird: erstens, es ist ein Vers mit zwei Cäsuren, die massorethische Schreibung aber hat je zwei Verse zu einem Doppelverse zusammengezogen; und zweitens, der Rhythmus ist so geordnet, dass je der erste und dritte Cäsurabschnitt nach

der dritten der oben erörterten Tongruppenformen [1], das zweite Glied nach der ersten oder auch nach der dritten gebildet ist. Die genannten Verse sind also metrisch so zu lesen:

8. Toràth Jahvéh | tĕmimáh || mĕšìbath nápheš.
   'Edùth Jahvéh | ne'ĕmanáh || machkìmath péthi.
9. Piqqudè Jahvéh | jĕšarím || mĕsammĕche léb.
   Miṣvàth Jahvéh | baráh || me'iràth 'enájim.
10. Jir'àth Jahvéh | ṭĕhoráh | 'omèdeth la'ád.
   Mišpĕṭè Jahvéh | 'ĕméth || ṣadĕqù jachdáv.

IV. Die Zahl der Zeilen innerhalb des Verses.

Die Verse des Buches Job im massorethischen Texte bestehen der grossen Mehrzahl nach aus 4 Cäsurabschnitten, d. h. sie sind Distichen; daneben aber finden sich 95 Verse, also ungefähr ein Zehntheil des Ganzen, welche 6 Cäsurabschnitte umfassen. Ob diese letztern tristichisch gebauten Verse dem ursprünglichen Bestande des Buches Job angehören oder sämtlich von andern Dichtern herrühren, ist eine Frage, die sich nicht, wie das seitens einzelner Erklärer geschah, a priori in der Weise lösen lässt, dass die Tristichen eben deshalb, weil sie Tristichen sind, für Interpolationen erklärt werden. Vielmehr sind die einzelnen Verse der Reihe nach zu prüfen; ergibt sich dann, dass sämtliche 95 Verse aus Gründen, die von ihrem tristichischen Bau unabhängig sind, kritisch verdächtig erscheinen, so ist der Schluss berechtigt, dass die Tristichen dem ursprünglichen Buche Job fremd waren. Erweist sich aber wenigstens ein Theil der Tristichen als kritisch unanfechtbar, dann muss obiger Schluss als Willkür gelten, und es bleibt bestehen, dass der Dichter des

---

[1] Nur das dritte Glied in 9a macht eine Ausnahme; denn hier ist mĕsammĕche als schwachtonig zu lesen. Doch ist auch hier die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Wort den Nebenton trage. Denn Job 8, 18 (וְכִחֶשׁ בּוֹ) liegt ein ähnlicher Fall vor, und hier fordern die Massorethen, dass die kurze, geschärfte Silbe כִח mit Nebenton gesprochen werde.

Buches Job zwischen Distichen und Tristichen nach freier Wahl wechselte.

Die Verse, um die es sich hier handelt, sind folgende: 1, 21. 3, 4. 5. 6. 9. 4, 16. 19. 5, 5. 6, 4. 10. 7, 4. 11. 20. 21. 8, 6. 9, 24. 10, 1. 3. 15. 17. 22. 11, 6. 20. 12, 3. 4. 6. 13, 27. 14, 5. 7. 12. 13. 14. 19. 15, 28. 30. 16, 4. 9. 10. 12. 13. 18, 4. 19, 12. 27. 29. 20, 23. 25. 26. 21, 17. 33. 24, 5. 12. 13. 14. 15. 16. 18. 20. 24. 26, 14. 28, 3. 4. 28. 29, 25. 30, 1. 3. 12. 15. 31, 7. 34. 35. 32, 6. 11. 12. 33, 15. 23. 24. 26. 27. 34, 10. 19. 20. 29. 33. 37. 36, 7. 11. 16. 37, 4. 6. 12. 21. 23. 38, 41. 39, 25. 42, 3.

Aus dieser Liste sind nun verschiedene Kategorien auszuscheiden. Vor allem diejenigen Verse, welche nur scheinbar Tristichen sind, thatsächlich vielmehr als zwei Distichen vom Dichter intendirt waren und deshalb in zwei massorethische Verse zerlegt werden müssen. Dies gilt für 1, 21. 7, 21. 16, 4. 30, 1. 37, 4. 12. Unverkennbar ist der tetrastichische Charakter für 1, 21. Dieser Vers ist zu theilen:

I. ʿArom | jaṣathi mibbeṭen ʾimmi || vĕʿarom | ʾašub šammah.

II. Jahveh nathan | vĕJahveh laqach | jĕhi šem Jahveh | mĕborakh.

7, 21 sodann lautet:

I. Umeh loʾ thiššaʾ | phišʿi || vĕthaʿăbir | ʾeth ʿăwoni.

II. Ki ʾattah | lĕʿaphar ĕškab | vĕšichartani | vĕeʾnenni.

Ferner 16, 4:

I. Gam ʾanokhi | kakhem ʾadabberah || lu ješ naphšĕkhem | tachath naphši.

II. ʾAchbirah | ʿălekhem bĕmillim || vĕʾaniʿah ʿălekhem | bĕmo roʾši.

Ferner 37, 4:

I. ʾAchăraw | jišʾag qol || jarʿem | bĕqol gĕʾono.

II. Vĕloʾ jĕʿaqqeb | bĕraqim[1] || ki jiššamaʿ | qolo.

Zweifellos tetrastichisch ist der Bau von 37, 12. Doch sind die Einzelheiten des Wortlautes bei diesem Verse verderbt und kaum mehr mit Sicherheit herzustellen.

---

[1] Nach Bu's Emendation von יְעַקְּבֵם.

Endlich gehört in diese Kategorie auch 30, 1, jedoch nur nach dem Texte von M. Wir ziehen aber den von Bu verbesserten Vorschlag Bi's vor, wonach zu lesen ist:

Vĕʿattah śachaqu ʿalaj | ṣoʿarim || 'ăšer ma'asti | 'abotham || lašith | 'im kalbe ṣo'ni. So wird der Vers zum reinen Tristichon.

Zweitens sind abzuziehen solche Verse, welche die massorethische Verstheilung irrthümlicherweise zu Tristichen gestempelt hat. Es gilt dies für: 16, 12. 13. 24, 14. 30, 3.

Die beiden Verse 16, 12. 13 fassen wir mit Bu als drei Distichen. Dieselben sind nämlich gegen M zu theilen:

I. Salav hajiti | vajĕpharpĕreni || vĕ'achaz bĕʿorpi | vajĕphaṣpĕṣeni.

II. Vajekimeni lo | lĕmaṭṭarah || jasobbu ʿalaj | rabbav.

III. Jĕphalach kiljothaj | vĕlo' jachmol || jišpokh la'areṣ | mĕrerathi.

Die Verse 24, 14—16 sind in Unordnung gerathen. Ihre ursprüngliche Ordnung dürfte folgende gewesen sein[1]:

I. 14ab: Lo'[2] 'or | jaqum roṣeach || jiqtol ʿani | vĕʿebjon.

II. 15 = M.

III. 14c + 16ab. Uballajlah | jĕhallekh[3] gannab || chathar bachošekh | battim || jomam | chittam[4] lo.

IV. 16c + 17ab. Jachdav | lō jadĕʿu 'or || ki boqer | lamo ṣalmuth || ki jakkiru | balhoth ṣalmuth.

30, 3a wird von Bu mit Recht zu V. 2 gezogen, so dass letzterer Vers zu einem Tristichon, ersterer zum Distichon wird. Dann ist zu lesen:

I. 30, 2 + 3a: Gam koach jedehem | lammah li || ʿalemo | 'abad kalach || bĕcheser | ubĕkhaphan galmud.

II. Haʿorĕqim | ṣijjah || 'ereṣ[5] šo'ah | umĕšo'ah.

Drittens bringen wir in Abzug diejenigen Verse, deren Text stark verderbt ist und die deshalb nicht als einwandfreie Zeugen für die Ursprünglichkeit der Tristichen gelten

---

[1] In der Hauptsache nach Bu.

[2] לֹא אוֹר für לָאוֹר.

[3] יְהַלֵּךְ für יְהִי.

[4] הֵתַּם für חִתְּמוּ

[5] אֶרֶץ für אֶמֶשׁ.

können. Hierher zählen wir: 5, 5. 7, 4. 20. 11, 6. 20, 23. 26. 24, 5. 30, 12.

Viertens fallen weg solche Tristichen, in denen eine einzige Zeile verdächtig ist, Glosse zu sein, und die daher als ursprüngliche Distichen gelten dürfen, nämlich: 10, 3. 22. 12, 6. 15, 30. 33, 24. 34, 29. 37, 6. 42, 3.

10, 3 ist Zeile c, weil den logischen Zusammenhang störend, von zweifelhafter Ursprünglichkeit.

10, 22 dürfen die Worte כְּמוֹ אֹפֶל צַלְמָוֶת als Glosse gelten (Bu), wodurch der Vers zum Distichon wird (= 'ereṣ 'ephathah | vĕlo' sĕdarim || vattopha' | kĕmo 'ophel).

12, 6c scheint Glosse zu sein.

Zweifellos gilt dies für 15, 30a, sowie in 33, 24 für die Worte אֶחָד מִנִּי־אָלֶף.

Glosse sind ferner die Worte מֵרֶדֶת שָׁחַת im selben Verse 33, 24. Nach deren Ausscheidung lautet der Vers (in der Hauptsache nach Bu): Vijchunnennu vĕjo'mar || pera'ehu | maṣa'thi khopher.

Wahrscheinlich Glosse ist 34, 29c, ebenso das zweite וְגֶשֶׁם in 37, 6[1], und endlich 42, 3a.

Fünftens sind abzuziehen alle diejenigen Tristichen, die sich als Interpolationen charakterisiren. Doch gilt dies nur für 24, 18. 20. 24. Ziehen wir nun diese sämtlichen, aus dem einen oder andern Grunde beanstandeten 28 Verse von der obigen Gesamtziffer ab, so bleiben doch immerhin noch 67 Tristichen übrig, die kritisch unanfechtbar sind und uns den Beweis liefern, dass die tristichische Form des Verses im Buche Job zwar seltener angewandt, aber doch nicht ganz vermieden war.

Die Frage, ob der gesamte metrische Stoff des Buches Job von ein und demselben Dichter herrühre — die wir übrigens mit verschwindenden Ausnahmen bejahen möchten —, können wir völlig beiseite lassen. Denn wenn auch wirklich einzelne Stücke, wie z. B. Kap. 28 oder die Elihureden, das

---

[1] Der Vers lautet dann als Distichon: Ki laššeleg jo'mar | ravveh 'areṣ || vĕgešem maṭar | mitroth 'uzzoh.

Werk eines andern Dichters wären, so gehören doch auch solch ergänzende Dichter noch ungefähr derselben Zeitperiode an, in welcher der Dichter des ursprünglichen Buches Job lebte. Uns aber ist hier nur darum zu thun, die metrischen Gesetze kennen zu lernen, welche für jene ganze Periode galten.

V. Die Strophik.

Unter Strophik verstehen wir die auf logischen Gesichtspunkten ruhende regelmässige Wiederkehr einer bestimmten Gruppe von Versen. Ob das Buch Job strophische Gliederung in diesem Sinne kenne, darüber muss die Prüfung seiner logischen Verhältnisse Aufschluss geben. Die Methode der Prüfung ist uns klar vorgezeichnet: jede Rede des Buches müssen wir zunächst dahin untersuchen, ob sie Versgruppen enthalte, die sich vom Vorausgehenden und Nachfolgenden in logischer Hinsicht abheben. Finden sich solche Sinnesgruppen, so lautet die zweite Frage, ob sie sowohl innerhalb derselben Rede als auch verglichen mit den in andern Reden bemerkbaren Sinnesgruppen constant dieselbe Verszahl aufweisen. Und ist auch diese Frage zu bejahen, dann ist der restirende Stoff zu prüfen, ob er sich der strophischen Theilung gegenüber indifferent verhalte, d. h. eine Scheidung nach Strophen in dem durch die obigen Sinnesabschnitte vorgezeichneten Umfange zwar nicht fordere, aber doch zulasse, oder ob er die strophische Gliederung ausschliesse. Letzteres gilt nämlich dann, wenn eine merkliche Anzahl von Einzelversen sich constatiren lässt, die einen in sich abgeschlossenen Gedanken darstellen. Würden wir durch den logischen Sachverhalt zur Anerkennung dieser Thatsache genöthigt, dann müssten wir in derselben eine Instanz gegen die Annahme strophischer Gliederung erblicken.

Falls nun aber die Prüfung ergibt, dass das Buch Job durchgängig eine Gliederung nach unter sich gleichen oder wenigstens annähernd gleichen Sinnesgruppen zulässt, dann kann dieses Resultat noch nach einem andern Gesichtspunkte

ästhetischen Charakters geprüft und damit eventuell sichergestellt werden. Es ist nämlich als möglich, aber nicht gerade als nothwendig vorauszusetzen, dass der Dichter den Beginn oder Schluss der einzelnen Strophe durch äussere Kennzeichen, durch poetische Figuren markirt habe. Als solche Kunstformen lassen sich erwarten: die Wiederkehr eines Kehrverses am Anfang oder am Ende einer Strophe, die Responsion, die Anadiplosis[1] und die Inclusion. Demnach haben wir in zweiter Linie jede Rede darauf zu prüfen, ob der in ihr beobachteten logischen Gliederung etwa solch äusserliche Kennzeichen parallel gehen.

Jobs erste Rede (3, 3–26).

Diese Rede scheidet sich logisch in drei Haupttheile: 3–10; 11–19; 20–26.

Im ersten Theile verwünscht Job den Tag seiner Geburt und die Nacht seiner Empfängniss. Im zweiten Theile will Job es als ein glückliches Los empfinden, wenn er alsbald nach der Geburt wieder gestorben wäre. Im dritten Theile fragt er, warum Gott einen geplagten Menschen und speciell ihn, den Redenden, überhaupt habe geboren werden lassen.

Im ersten Theile treten als eigene Sinnesgruppen klar hervor die Verse 3–6 einerseits und 7–10 andererseits. Die erstern 4 gelten dem Tage[2], die letztern 4 der Nacht. Ungezwungen lässt sich jede der beiden Gruppen je in 2 Verspaare zerlegen.

Den zweiten Theil verknüpft der Dichter mit dem ersten durch die Figur der Anadiplosis. Denn das in V. 10 gleichsam präludirte Thema wird von V. 11 an durchgeführt, und die äusserliche Ueberleitung bildet das Wort בֶּטֶן, mit dem 10a schliesst und 11a beginnt. Als eigene Sinnesgruppen scheiden sich ohne weiteres aus V. 11. 12, in denen Job wünscht, im Mutterleibe gestorben zu sein, und 17–19, die das glück-

[1] D. H. Müller in seinem Werke über „Die Propheten in ihrer ursprüngl. Form“ (1896) gebraucht hierfür (nämlich statt Anadiplosis) regelmässig den Terminus: concatenatio.

[2] Mit Recht corrigirt G. Beer (Der Text des Buches Hiob [1895] S. 17) הַיּוֹם für הַלַּיְלָה.

liche Los der Gestorbenen ausmalen. Mitten inne stehen 4 Verse (13—16), in denen Job einzelne Stände oder Menschenklassen aufzählt, denen er im Tode gleich wäre. Diese Gruppe fordert zwar nicht eine Scheidung in Verspaare, aber widerstrebt auch einer solchen nicht.

Sonach liesse sich dieser Abschnitt zerlegen in 4 Strophen, von denen die ersten 3 je 2, die letzte aber 3 Verse zählt.

Im dritten Theil erscheinen als zusammengehörig mit völliger Klarheit die 3 Schlussverse 24—26, in welchen Job die vorherige allgemeine Klage auf sich selber im besondern anwendet. Wenn je strophische Gliederung vorliegt, so bilden diese 3 Verse eine eigene Strophe. Es bleiben noch übrig die Verse 20—23, die an sich eine eigene Strophe bilden könnten, deren Inhalt aber auch eine Theilung in die beiden Stücke 20. 21 + 22. 23 nicht verbietet.

Demnach lässt sich in dieser Rede folgende strophische Gliederung annehmen:

3. 4 + 5. 6 + 7. 8 + 9. 10.
11. 12 + 13. 14 + 15. 16 + 17—19.
20. 21 + 22. 23 + 24—26.

Gewiss nicht ohne Absicht ist es, dass der zweite Theil sowohl als der dritte je mit einer aus 3 Versen bestehenden Strophe. schliesst.

Eliphaz' erste Rede (4, 2 bis 5, 27).

Die Rede zeigt folgende Disposition: 4, 2: Eliphaz begründet seine Absicht, das Wort zu ergreifen. 3—5: Jobs jetziges Benehmen widerspricht seinem frühern tugendhaften Wandel. 6—11: Niemand wird unschuldig heimgesucht und ins Verderben gestürzt. 12—21: In einer nächtlichen Vision hat Eliphaz die Wahrheit vernommen, dass kein Mensch vor Gott gerecht sei. 5, 1—7: Traurig ist das Los solcher Thoren, wie Job einer ist. 8—16: Job sollte, anstatt in Klagen sich zu ergehen, an Gott sich wenden, dessen allwaltende Gerechtigkeit nirgends zu verkennen ist. 17—26: Glücklich ist jeder, den Gott heimsucht. Dies kann auch Job, wenn er will, noch erfahren. 27: Mahnung an Job, das Gesagte zu beherzigen.

Als zusammenhängende Gruppe charakterisiren sich ohne weiteres: V. 3—5, ferner 8. 9, sowie 10. 11, dann 12—16 und 17—21, weiter 5, 3—5, wobei V. 3 durch Anadiplosis (אֱוִיל) mit V. 2 verknüpft ist.

Gehen wir von den oben bezeichneten Sinnesgruppen aus, so gestattet der Zusammenhang, folgende strophische Gliederung in der Rede anzunehmen:

4, 3—5.
6. 7 + 8. 9 + 10. 11.
12. 13 + 14—16 + 17. 18 + 19—21.
5, 1. 2 + 3—5 + 6. 7.
8. 9 + 10. 11 + 12. 13 + 14—16.
17. 18 + 19. 20 + 21. 22 + 23. 24 + 25. 26.

Die Verse 4, 2 und 5, 27 sind, der eine als Einleitungs-, der andere als Schlussvers, von der strophischen Gliederung ausgeschlossen.

Jobs zweite Rede (6, 2 bis 7, 21).

6, 2—7: Jobs Zustand ist unerträglich. 8—13: Der Tod wäre ihm Erlösung. 14—30: Seine Freunde benehmen sich gegen ihn herzlos, treulos und ungerecht. 7, 1—16: Düster und hoffnungslos ist seine Lage. 17—21: Darum bittet er Gott, seiner zu schonen und ihn nicht weiter heimzusuchen.

Nicht gerade gefordert durch die logischen Verhältnisse, aber doch durch sie gestattet ist folgende Strophentheilung:

6, 2—4 + 5—7.
8—10 + 11—13.
14. 15 + 16. 17 + 18. 19 + 20. 21 + 22. 23
+ 24. 25 + 26. 27 + 28—30.
7, 1. 2 + 3. 4 + 5. 6 + 7. 8 + 9. 10 + 11. 12
+ 13. 14. + 15. 16.
17. 18 + 19. 20 + 21 (ein Tetrastich, das in zwei distichische Verse zu zerlegen ist).

Bildads erste Rede (8, 2—22).

2: Einleitung der Rede. 3—7: Gott war gerecht gegen Jobs Söhne und wird auch mit Job gerecht verfahren, wenn dieser aufrichtig zu Gott sich wenden will. 8—10: Bildad verweist

Job auf die Lehre der Väter. 11—18: Wortlaut dessen, was die Väter über das jäh hereinbrechende Verhängniss des Gottlosen lehrten. 9—22: Anwendung dieser Lehre auf Jobs Schicksale.

Die strophische Gliederung dieser Rede liegt offen zu Tage. Als eigene Strophen treten scharf markirt hervor die Verse 3. 4 (Gerechtigkeit Gottes in der Vergangenheit gegenüber von Jobs Söhnen), dann 5—7 (Gerechtigkeit Gottes für die Zukunft gegenüber von Job selbst), ferner 8—10 (Einführung und Begründung des Citats), 19—20 (allgemeine Anwendung aus der Lehre der Väter), 21. 22 (specielle Anwendung auf Job).

Demnach ergibt sich folgende Theilung:

3. 4 + 5—7.
8—10.
11. 12 + 13. 14 [15] + 16—18.
19. 20 + 21. 22.

V. 2 bleibt als Einleitungsvers ausserhalb der strophischen Gliederung. V. 15 wird wohl mit Recht von Bu als Glosse behandelt.

Jobs dritte Rede (9, 2 bis 10, 22).

9, 2—4. Job räumt ein, dass der Mensch allerdings mit Gott nicht zu rechten vermöge. 5—10: Nämlich deshalb nicht, weil Gott allweise und allmächtig ist. 11—20: Ferner nicht wegen der Unmacht des Menschen gegenüber von Gott. 21—24: Job geht zur positiven Anklage über, dass Gott den Unschuldigen ebenso heimsuche wie den Schuldigen. 25—28: Daher die düstere Aussichtslosigkeit in seinen Leiden. 29—35: Die melancholische Klage springt plötzlich zur stürmischen Betheuerung seiner Unschuld und zum heftigen Verlangen über, vor Gott sich rechtfertigen zu dürfen. 10, 1—7: Job kehrt zur frühern Klage zurück: unerträglich sei seinem Herzen der Gedanke, dass Gott ihn als einen Unschuldigen peinige. 8—12: Darum will er Gott daran erinnern, dass ja auch er ein Geschöpf Gottes sei und bisher viele Segnungen von Gott erfahren habe. 13—17: Wiederkehr der seelischen Versuchung, als ob Gott ihn zum Unglücke prädestinirt habe. 18—22: Deshalb wünscht Job schliesslich, gar niemals ins Da-

sein getreten zu sein, oder doch wenigstens eine kurze Zeit noch frohe Tage schauen zu dürfen.

In dieser Rede hat der Dichter die strophische Gliederung auch durch sprachliche Besonderheiten markirt. So kennzeichnet er 9, 5—10 als Doppelstrophe, indem er jeden dieser sechs Verse mit einem Particip beginnt, und zwar dreimal mit, dreimal ohne Artikel; ferner zeichnet er die Verspaare 9, 11. 12, 15. 16, 19. 20 je als zusammengehörige Stücke dadurch aus, dass er sie mit der gleichen Partikel (הֵן; אִם, bezw. אֲשֶׁר־ אִם, und אִם) einleitet. Die Verse 20—22 hängen dadurch zusammen, dass jeder das Wort תָּם und zwar an stark betonter Stelle enthält, in V. 20 gleichsam als Präludium, in den folgenden zwei Versen als Ausführung. Aehnlich sind 10, 4. 5 durch das Wort אֱנוֹשׁ verknüpft, ebenso 10, 7 und 8 durch מִיָּדְךָ und יָדֶיךָ.

Halten wir uns an die Orientirung durch diese vom Dichter selber gesetzten Marksteine, dann ergibt sich folgendes Strophenschema:

9, 2—4.
5—7 + 8—10.
11. 12 + 13. 14 + 15. 16 + 17. 18 + 19. 20.
21. 22 + 23. 24.
25. 26 + 27. 28.
29—31 + 32. 33 + 34. 35.
10, 1. 2 + 3. 4 + 5—7.
8. 9 + 10—12.
13—15 + 16. 17.
18. 19 + 20—22.

Zophars erste Rede (11, 2—20).

V. 2—4: Zophar begründet sein Eingreifen in die Unterredung. 5—9: Job rede deshalb in thörichter Selbstgerechtigkeit, weil er von Gottes Weisheit gar keine Ahnung habe. 10—12: Aber selbst einen Thoren wie Job vermöchte noch die Erfahrung von Gottes strafender Gerechtigkeit zur Besinnung zu bringen. 13—19: Und wollte Job wirklich sich bekehren, dann müssten auch seine Leiden sich wenden. 20: Andernfalls gibt es für ihn keine Hoffnung mehr.

Die Rede lässt sich ungezwungen in folgende Strophen zerlegen, wobei die 5. und 6. Strophe nicht bloss durch ihre logischen Beziehungen, sondern auch durch sprachliche Indicien als zusammengehörig charakterisirt sind:

2—4.
5. 6 + 7—9.
10—12.
13. 14 (je mit אִם beginnend) + 15. 16 (je mit כִּי beginnend) + 17—19.

V. 20 steht als Schlussvers ausserhalb der Strophik.

Jobs vierte Rede (12, 2 bis 14, 22).

12, 2. 3: Job bestreitet die vermeintliche geistige Ueberlegenheit der Freunde. 4—6: Er klagt, dass für ihn zum Unglück noch Verachtung sich geselle. 7—10: Gottes Allmacht braucht Job nicht erst aus den Reden der Freunde kennen zu lernen; die ganze Schöpfung muss ihn darüber belehren. 11. 12: Die Sprüche der Alten, wie die Freunde sie anführen, sind freilich der Beachtung werth, und Weisheit ist in ihnen enthalten. 13—25: Doch die wahre Weisheit ist nur bei Gott, der sie in seiner Regierung der Welt offenbart. 13, 1. 2: Indem Job solches darlegen kann, beweist er den Freunden, dass er ihnen an Einsicht gleichkommt. 3—6: Darum lehnt er es auch ab, ihre Belehrungen anzunehmen. 7—12: Gott selber wird sie als heuchlerische Egoisten entlarven. 13—22: Und vor Gott, nicht vor den Freunden, möchte Job seine Sache in regelrechter Selbstvertheidigung zum Austrag bringen. 23—27: Sofort beginnt Job seine Vertheidigung mit der directen Frage über das göttliche Motiv seiner Heimsuchung. 14, 1—6: Die Berechtigung dieser Frage gründet Job auf zwei Erwägungen: Erstens, das Los des Menschen ist an sich schon, auch ohne besondere Züchtigung durch Gott, ein armseliges, solange der Mensch lebt. 7—12: Zweitens, die Zukunft des Menschen ist hoffnungsloser sogar als die der übrigen Schöpfung, denn der Baum lebt wieder auf, wenn er stirbt. 13—17: Wäre dem Menschen wenigstens dieselbe Hoffnung beschieden, dann wollte

Job sich noch gedulden. 18—22: Aber diese Hoffnung besteht nicht: der Mensch stirbt und kehrt nie mehr in seine irdischen Verhältnisse zurück.

Die Rede lässt folgende logische Gliederung zu:

12, 2. 3.
 4—6.
7. 8 + 9. 10.
 11. 12.
13—15 + 16—18 + 19. 20 + 21. 22 + 23—25.
13, 1. 2.
 3—4 + 5. 6.
7—9 + 10—12.
13. 14 + 15. 16 + 17. 18 + 19. 20 + 21. 22.
 23. 24 + 25—27 [28] [1].
14, 1. 2 + 3. 4 + 5. 6.
 7—9 + 10—12.
13 [14a] [2] 14bc. 15 + 16. 17.
18. 19 + 20—22.

Diese logische Theilung wird durch folgende äusserliche Merkzeichen der Strophik gestützt:

Die VI. Strophe (12, 13—15) knüpft vermittelst der Anadiplosis an die unmittelbar vorhergehende an. Job hatte V. 11. 12 gesagt: Allerdings ist richtig, wie ihr behauptet, dass man auf die Sprüche der Alten achten müsse und dass beim Greisenalter Einsicht (תְּבוּנָה) sei. Ihrer vermeintlichen תְּבוּנָה stellt Job nun die wahre, die göttliche חָכְמָה gegenüber und beginnt die nächste Strophe mit עִמּוֹ חָכְמָה, um den ersten Vers dieser Strophe wieder mit תְּבוּנָה zu schliessen. Dass Gott die wahre תְּבוּנָה besitzt, wird durch zwei Beispiele erhärtet, die beide mit הֵן eingeleitet werden. Dann schliesst die Strophe, und die folgende VII. (16—18) greift genau auf die ersten Worte der VI. zurück, beginnt wieder mit עִמּוֹ, nimmt aber nur das dortige גְּבוּרָה auf und entfaltet es im folgenden. Gewiss nicht zufällig ist es weiter, wenn die VIII. Strophe mit demselben Worte מוֹלִיךְ beginnt, das den

---

[1] 13, 28 ist offenkundige Glosse.

[2] Die Frage 14, 14a durchbricht den klaren Zusammenhang zwischen V. 13 und 14bc.

zweiten Vers der VII. eingeleitet hatte, und wenn dem מוּסַר am Anfange des dritten Verses der VII. Strophe ein מֵסִיר bei Beginn des zweiten Verses der VIII. Strophe entspricht.

Die beiden Verse der XII. Strophe (13, 3. 4) sind durch dasselbe Anfangswort (אוּלָם) zusammengehalten, ähnlich die drei Verse der XIV. Strophe (7—9), die alle drei mit einem fragenden ה beginnen.

Eliphaz' zweite Rede (15, 2—35).

V. 2—6: Eliphaz erklärt Jobs Reden für die eines Thoren, der sich selbst ins Unrecht setze. 7—10: Er rügt seine angebliche Selbstüberhebung. 11—16: Und insbesondere sein Klagen über Gottes Führungen. 17—19: Vielmehr solle Job auf die Lehre der Väter hören. 20—35: Lehre der Väter über das Los des Frevlers.

Es ergeben sich folgende logische Gruppen:

2. 3 + 4—6.
7. 8 + 9. 10.
11—13 + 14—16.
17—19.
20—22 + 23. 24 + 25. 26 + 27. 28
+ 29. 30 bc[1] + [31][2] 32. 33 + 34. 35.

Aeussere Kennzeichen der Strophik enthält die Rede nicht.

Jobs fünfte Rede (16, 2 bis 17, 16).

16, 2—5: Job weist die Tröstungen der Freunde als leeres Gerede zurück. 6—17: Sein Los, das eines unschuldig von schrecklichen Leiden Heimgesuchten, bleibt freilich unverändert. 18 bis 17, 1: Aber die Hoffnung, dass Gott, wenn auch etwa erst nach dem Tode, seine Unschuld bezeugen werde, lässt er sich nicht nehmen. 2—9: Dass die Freunde nur Spott mit ihm treiben, müssen schliesslich selbst gerecht urtheilende Menschen einsehen. 10—16: Ja, unentwegt, bis zum Tode will er die thörichten Reden der Freunde bestreiten.

---

[1] 30a erweist sich, weil mit dem nun beginnenden Bilde von der Pflanze unvereinbar, als Glosse.

[2] Aus demselben Grunde, weil er das Bild von der Pflanze verlässt, muss auch V. 31 als Glosse gelten.

Die Rede lässt sich in folgende Strophen zerlegen:

2. 3 + 4. 5.
6. 7 + 8. 9 + 10. 11 + 12. 13 + 14. 15 + 16. 17.
18. 19 + 20. 21 + 22. 17, 1.
2. 3 + 4. 5 + 6. 7 + 8. 9.
10—12 + 13. 14 + 15. 16.

Aeusserliche Anzeichen der metrischen Gliederung finden sich nicht.

Bildads zweite Rede (18, 2–21).

V. 2—4: Bildad zeigt sich entrüstet über Jobs Gegenreden. 5—21: Er schildert das unselige Schicksal des Gottlosen.

Logische Gliederung enthält die Rede jedenfalls in ihrem zweiten und Haupt-Theile nicht. Dafür aber hat der Dichter die äusserlichen Marksteine der Strophik in dieser Rede um so zahlreicher gesetzt. Die Verse 5 und 6 beginnen beide mit אוֹר, dem nur in V. 5 גַּם vorangeht. V. 7 und 8 werden zusammengehalten durch Begriffe derselben Kategorie (צַעֲדֵי und בְּרַגְלָיו); ebenso V. 9 und 10 (פַּח, צַמִּים; חַבְלוֹ, מַלְכֻּדְתּוֹ); zwischen V. 14 und 15 besteht das Verhältniss der Anadiplosis (אָהֳלוֹ), wodurch V. 14 als Schluss-, V. 15 als Anfangsvers einer Strophe kenntlich gemacht wird.

An der Hand dieser äusserlichen Kriterien lässt sich folgende strophische Gliederung der Rede durchführen:

2—4.
5. 6 + 7. 8 + 9. 10 + 11. 12 + 13. 14 + 15. 16
+ 17. 18 + 19—21.

Jobs sechste Rede (19, 2–29).

2—6: Job weist zuvörderst die Reden der Freunde als den wahren Sachverhalt verkennend und für ihn beleidigend zurück. 7—20: Job klagt über trostlose Vereinsamung und Verlassenheit. 21—24: Er ruft das Mitleid der Zeitgenossen und der Nachwelt auf. 25—27: Uebrigens weiss er, dass er keineswegs ganz von Gott verlassen ist, und hofft zuversichtlich, Gott noch als seinen Rechtfertiger zu schauen. 28. 29: Darum sollen auch die Freunde sich gewarnt sein lassen.

Denn so wie sie handeln, muss Jobs Rechtfertigung ihnen zum Verhängniss werden.

Die Gliederung der Rede in Sinnesgruppen von zwei bis drei Versen tritt gegen den Schluss der Rede unläugbar hervor. Als logisch zusammengehörig heben sich klar heraus V. 21. 22 (an die Zeitgenossen gerichtet), 23. 24 (der Nachwelt geltend), 25—27 und 28. 29.

Demnach ergibt sich folgendes Strophenschema:

2—4 + 5. 6.
7. 8 + 9. 10 + 11. 12 + 13. 14 + 15. 16
+ 17. 18 + 19. 20.
21. 22 + 23. 24.
25—27.
28. 29.

Aeusserliche Kennzeichen der Strophik enthält die Rede nicht.

Zophars zweite Rede (20, 2—29).

2. 3: Zophar begründet sein Auftreten als Widerredner. 4. 5: Jobs Selbstvertheidigung ist nichts als hohle Grosssprecherei, die bald zu Ende sein wird. 6—9: Denn der Gottlose geht jäh und spurlos unter. 10—18: Alle seine Güter muss er für immer verlassen. 19—21: Und dies mit Recht — zur Strafe für seine Unersättlichkeit und Hartherzigkeit. 22—26: Sein Sturz erfolgt plötzlich. 27. 28: Die ganze Schöpfung wird dem von Gott an ihm vollzogenen Gerichte zustimmen. 29: Solches hat der Frevler von Gottes Gerechtigkeit zu erwarten.

Einige Gruppen von zwei oder drei Versen treten klar hervor als eigene Sinnesabschnitte, wie 2. 3; 4. 5; 19—21. Gehen wir von diesen letztern aus, so theilt sich uns die Rede in folgende Strophen:

2. 3.
4. 5.
6. 7 + 8. 9.
10. 11 + 12. 13 + 14. 15 [16][1] + 17. 18.

---

[1] V. 16 darf, weil nicht in den Zusammenhang zwischen 15 und 17 passend, als Glosse gelten.

19—21.
22. 23 + 24—26.
27. 28.
29.

Vers 29 steht als zusammenfassender Schlussvers ausserhalb der Strophik.

Aeussere Kennzeichen der Strophik enthält die Rede nicht, wohl aber eine andere Eigenthümlichkeit, die schwerlich unbeabsichtigt ist. Der Redner nämlich reimt von V. 6 an bis zu V. 28 fast jeden Versschluss auf die Silbe o. Wir gehen wohl nicht irre, wenn wir zwischen dieser Eigenthümlichkeit und dem derben, polternden Charakter der Rede einen beabsichtigten Zusammenhang vermuthen.

Jobs siebente Rede (21, 2—34).

2—3: Job bittet die Freunde, ihn wenigstens reden zu lassen und anzuhören. 4—6: Diese Bitte ist um so mehr am Platze, als er jetzt im Begriffe ist, eine furchtbare, erschütternde Erfahrung vorzutragen. 7—15: Nämlich: Die Frevler leben in Glück und Frieden auf Erden — trotz ihrer Auflehnung gegen Gott. 16—18: Hieraus folge, dass Gott wirklich die Sünder nicht bestrafe, denn erstens, deren Schicksal stehe ja nicht in ihrer Hand (sondern sei als von Gott abhängig zu denken), und zweitens, wie selten geschehe es, dass jähes Verderben den Frevler ereile. 19—21: Die Einwendung, dass Gott dafür die Söhne der Frevler heimsuche, sei nichts beweisend. 22—26: Vielmehr bleibe bestehen, dass die göttliche Weltregierung nach andern Grundsätzen verfahre, jedenfalls Verdienst oder Missverdienst des Einzelnen nicht berücksichtige. 27—33: Also seien die Reden der Freunde vom Untergange des Frevlers unrichtig und bloss darauf berechnet, ihn zu verletzen. 34: Der ganze Trost der Freunde ist demnach im Grunde Heuchelei!

In dieser Rede ist die bisher beobachtete strophische Gliederung durchbrochen. Im bisherigen Stoffe liessen sich wohl einzelne Fälle aufzeigen, wo ein Anfangs- oder Schlussvers die Strophik des Ganzen umgrenzte, aber der innere

Fortschritt der Reden zeigte sich nirgends so angeordnet, dass ein in sich abgeschlossener Gedanke in einen einzigen Vers zusammengedrängt wäre, überall verwendet der Dichter hierzu zwei, höchstens drei Verse. In dieser Rede dagegen trägt Job zweimal (abgesehen von dem Schlussvers 34), in V. 16 und 22, je einen scharf markirten Gedanken, geradezu die Hauptpfeiler der rednerischen Entwicklung, in einem einzigen Verse vor. Bei V. 16 liegt allerdings der Verdacht nahe, dass nach 16a eine Lücke klaffe, die möglicherweise einen oder zwei Verse umfasst. Denn man vermisst das letzte Glied des in der Rede bis dahin durchgeführten Syllogismus: die Schlussfolgerung. Job sucht V. 7—15 zu constatiren, dass die Frevler auf Erden in Glück und Wohlsein leben — dies ist der Obersatz des Syllogismus. Der Untersatz folgt V. 16a: Nun aber liegt ihr Glück nicht in ihrer Hand. Also — so musste Job schliessen — ist es Gott, dem die Frevler ihr Glück verdanken. Eine ähnliche Schlussfolgerung zog Job 9, 24c. Hier aber fehlt sie, und dafür steht ein Satz, der 22, 18b in der Rede des Eliphaz wiederkehrt. Dass der letztere Satz eine Glosse sei, die das schärfste Product der seelischen Kämpfe des schwer Versuchten verdrängt habe, ist allerdings sehr wahrscheinlich. Jedenfalls haben die Septuaginta-Uebersetzer an Stelle von 16b einen Gedanken, sei es gelesen, sei es wiedergegeben, der in der angedeuteten Richtung sich bewegt (ἔργα δὲ ἀσεβῶν οὐκ ἐφορᾷ). Aber auch wenn wir annehmen, dass nach 16a mindestens ein und ein halber Vers unterdrückt worden sei, so bleibt doch noch V. 22 bestehen, wo nichts auf eine Lücke hinweist. Und auch dieser Vers bildet einen logischen Markstein in Jobs Argumentation. Denn Job ist schliesslich bei der Aufstellung angekommen, dass das richterliche Walten Gottes auf Erden nicht auf Schuld oder Unschuld des Menschen achte, sondern von ganz andern, verborgenen Gesichtspunkten sich leiten lasse.

Vermuthlich hat der Dichter in dieser siebenten Rede, mit welcher Job auf der Höhe seiner Seelenkämpfe angelangt ist, geflissentlich das sonst beobachtete Strophenschema durchbrochen.

Mit den angegebenen Einschränkungen lässt sich in der Rede folgende strophische Gliederung annehmen:

2. 3.
4—6.
7. 8 + 9. 10 + 11. 12 + 13—15.
16a . . . + 17. 18.
19—21.
22 + 23. 24 + 25. 26.
27. 28 + 29—31 + 32. 33.
34.

Aeusserliche Merkmale der Strophik enthalten nur die beiden enge zusammengehörigen Strophen 23. 24 und 25. 26. Die erstere der beiden beginnt mit הֵן, die zweite mit einem darauf Bezug nehmenden וְהֵן.

Eliphaz' dritte Rede (22, 2—30).

2—4: Ganz mit Unrecht behauptet Job, dass Schuld oder Unschuld des Menschen gleichwerthig seien. 5—9: Vielmehr gesündigt hat Job durch wiederholte Hartherzigkeit. 10. 11: Daher rührt sein Elend. 12—20: Ferner sündigte er durch Lästerung gegen Gott, die von jeher unmittelbar Strafe nach sich zog. 21. 22: Aussöhnen solle sich Job mit Gott und seine Belehrung annehmen. 23—30: Dann, wenn er zu Gott sich bekehre, werde auch Gott ihm gnädig sein.

Auf Grund der logischen Beziehungen lässt sich folgende Strophik annehmen:

2—4.
5—7 + 8. 9.
10. 11.
12—14 + 15. 16 + 17. 18 + 19. 20.
21. 22.
23—25 + 26. 27 + 28—30.

Nur die V. Strophe (12—14) ist durch eine Kunstform, die der Inclusion, kenntlich gemacht: die erste und die letzte Zeile der Strophe enthält das Wort שָׁמַיִם.

Jobs achte Rede (23, 2 bis 24, 25).

23, 2—7: Job wünscht, vor Gott sich rechtfertigen zu dürfen. 8. 9: Allein dies ist nicht möglich. 10—14: Denn Gott

hat beschlossen, seinen Rathschluss über Job zu Ende zu führen. 15—17: Darum kennt sein Herz kein anderes Gefühl mehr als Furcht und Schrecken. 24, 1: Wenigstens sollte Gott, da er nun einmal nicht alles Böse sofort strafen will, bestimmte Termine zur allgemeinen Abrechnung ansetzen. Dies geschieht aber nicht. Vielmehr herrscht Unordnung in der menschlichen Gesellschaft. 2—4: Reiche handeln gewaltthätig und bedrücken die Armen. 5—12: Diesen übermüthigen Reichen gegenüber steht eine zweite Klasse von Menschen, die so arm sind, dass sie selbst das zum Leben Nothwendige nur durch Raub sich verschaffen können, und deren Leben für nichts geachtet wird. 13—17: Eine dritte Klasse übt im Dunkel der Nacht die schwersten Verbrechen. 18—21: Derartige Frevler werden rasch und spurlos verschwinden. 22. 23: Gott aber lässt solche gewaltthätige Menschen ihr Unwesen treiben. 25: Dass dem wirklich so sei, kann niemand in Abrede ziehen.

Diese Rede ist in ihrem zweiten Theile mehrfach interpolirt. 24, 9 durchbricht den Zusammenhang des Abschnittes 5—11, der nicht von Gewaltthaten aus individueller Bosheit handelt, sondern von solchen, die aus socialen Missständen, aus Zwang durch bittere Armut hervorgehen. Der Redner will in diesem Abschnitt das beklagen, dass es Menschen gebe, welche die Noth zum Verbrecher und zum Geächteten mache. In diesen Zusammenhang passt V. 9 nicht. Ebenso durchkreuzen die Verse 18—21 den natürlichen Gang der Argumentation. Job will im zweiten Theil der Rede den Nachweis liefern, dass nicht nach Gerechtigkeit, sondern nach irgend andern verborgenen Grundsätzen die Geschicke der Menschen gelenkt würden. Dies sucht er durch drei Argumente zu erhärten: erstens: ungestraft dürfen Reiche Gewaltthätigkeiten verüben; zweitens: andere macht die bitterste Noth zum Verbrecher und als Geächtete werden sie schliesslich hingemordet; drittens: die schrecklichsten Thaten geschehen im Dunkel der Nacht und bleiben ungeahndet. Nach diesen Prämissen kann doch der Redner unmöglich, wie dies in den VV. 18—21 und wieder V. 24 geschieht, fortfahren: diese Ver-

brecher werden auch, wie es ihnen gebührt, jählings hinweggerafft. Der Zusammenhang vielmehr fordert den Schlussgedanken: All dies lässt Gott zu, ohne es zu ahnden. Ein solcher Gedanke, wenn auch etwas speciell gewendet, steht V. 22. 23. Darum schliessen wir, dass die Verse 18—21 u. 24 nicht von dem Dichter des Ganzen herrühren können.

Nach dem Gesagten ergibt sich folgende Gliederung:

23, 2. 3 + 4. 5 + 6. 7.
8. 9.
10—12 + 13. 14.
15—17.
24, 1[1].
2—4.
5. 6 + 7. 8 + 10—12.
13. 14ab. 15 + 14c. 16. 17[2].
[18—21.] 22. 23. [24.]
25.

Aeusserliche Merkmale der Strophik enthält die Rede nicht.

Bildads dritte Rede (25, 2—6).

Die kurze Rede scheidet sich logisch in die beiden Strophen: 2. 3 (Gottes Grösse) und 4—6 (der tiefe Abstand der Geschöpfe, zumal des Menschen, gegenüber von Gott).

Jobs neunte Rede (26, 2—14).

2—4: Job wendet sich zuerst persönlich an Bildad und lehnt es ab, von ihm sich belehren zu lassen. 5—14: Seinerseits schildert er nun die Allgewalt Gottes.

Die Strophik ist folgende:

2—4.
5. 6 + 7—9 + 10. 11 + 12—14.

---

[1] Dieser Vers, der dem Sinne nach mit 21, 16 und 21, 22 verwandt ist und gleich den beiden ebengenannten den schärfsten Ausdruck der bittern Gefühle bietet, mit denen Job während seiner seelischen Versuchung ringt, steht eben deshalb auch, wie jene zwei Verse, ausserhalb der Strophik.

[2] Diese Umstellung der Verse (abgesehen von V. 12) nach Bu.

Jobs zehnte Rede (27, 2 bis 28, 28).

2—6: Job schwört, dass er sich keiner Schuld bewusst sei und jedes Schuldbekenntniss seinerseits eine Lüge wäre. 7—10: Würde er sich als Frevler bekennen, dann käme ihm auch das Los eines Frevlers zu. Dieses aber, zumal im Sterben ein düsteres, will er höchstens seinem Feinde, niemals sich selbst bereiten. 11. 12: Dass aber dem Frevler wirklich ein schreckliches Verhängniss von Gott bestimmt sei, das will Job nun den Freunden lehren, die es übrigens alle ja selber schon wissen. 13—23: Job schildert „das Erbe des Frevlers". 28, 1—12: Mit plötzlicher Wendung des Gedankens[1] zeichnet Job die menschliche Geschäftigkeit, die selbst die verborgensten Metalle in den Bergen zu finden weiss. Aber die Weisheit, wo soll der Mensch sie finden? 13—20: Auf Erden wird sie nicht gefunden. Und alle Schätze der Erde reichen nicht hin, um die Weisheit dafür zu erkaufen. Woher also kommt die Weisheit? 21—28: Der Mensch kennt die Weisheit nicht, einzig Gott erschaut sie, will sie aber dem Menschen nicht offenbaren und spricht deshalb zum Menschen: Gott fürchten und das Böse meiden — das soll deine Weisheit sein!

Diese Rede weist zwei wesentlich verschiedene Arten von strophischer Eintheilung auf. Der erste Theil der Rede verläuft wie aller bisherige Stoff, in Strophen von 2—3 Versen. Der zweite Theil aber, von V. 28 an, umfasst drei grosse

[1] Der Zusammenhang zwischen Kap. 27 und 28 ist folgender: „Freilich", sagt Job, „verhängt Gott den Untergang des Frevlers. Warum aber lässt Gott dann mich, einen Gerechten, so schrecklich leiden? Den Grund dieses Verfahrens weiss nur der, welcher die Weisheit kennt. Nun erforscht der Mensch allerdings viele Dinge auf Erden, aber die Weisheit findet er nicht. Denn Gott allein erschaut die Weisheit." — So beginnt und schliesst also Kap. 28 mit dem Gedanken, dass die Weisheit, in deren Licht alle Räthsel der Weltregierung mit einemmal sich lösen, dem Menschen versagt sei. „Zum Menschen", heisst es schliesslich, „spricht Gott: Thue deine Pflicht durch Gottesfurcht und Enthaltung vom Bösen — das soll deine Weisheit sein!" — So gefasst, bildet diese Rede einerseits den Uebergang von seelischer Erregtheit zu ruhiger Gottergebenheit, und andererseits bereitet sie auf die in der Theophanie zu gebende Lösung vor.

Strophen, deren erste 12, deren zweite und dritte je 8 Verse zählt. Diese Gliederung ist durch einen Kehrvers, der V. 12 und 20 als Frage, V. 28 als Antwort steht, sichergestellt.

Das Schema der Rede ist sonach:

27, 2—4 + 5. 6.
7. 8 + 9. 10.
11. 12.
13—15 + 16. 17 + 18. 19 + 20. [21. 22][1] 23.
28, 1—12.
13—20.
21—28.

Jobs elfte Rede (29, 2 bis 31, 37).

29, 2—6: In bitterem Schmerze gedenkt Job der Tage seines Glückes, da er, von Gott beschützt, im Wohlstand lebte. 7—10: Gross war sein persönliches Ansehen inmitten seiner Mitbürger. 11—17: Der Grund dieser angesehenen Stellung war Jobs stets bereite Wohlthätigkeit. 18—20: Job durfte hoffen, dieses Ansehens bis zum Ende seiner Tage sich zu erfreuen. 21—25: Gross war die Geltung Jobs auch bei den Edeln des Volkes. 30, 1—8: Jetzt aber spottet seiner der Abschaum des Volkes. 9—15: Dieser Pöbel verfolgt Job mit Insulten aller Art. 16—18: Daher ist Jobs Seele in tiefe Traurigkeit versenkt bei Tag und Nacht. 19—22: Das Entsetzlichste aber ist, dass Gott sich von ihm zurückgezogen hat. 23—25: Als ein dem baldigen Tode Geweihter hat Job wenigstens noch das Recht der Klage, und das um so mehr, weil er selber das Mitleid mit Bedrängten zu üben pflegte. 26—31: Sein ganzes Thun und Lassen ist denn auch die Klage, die ununterbrochene Klage. 31, 1—4: Job betheuert nun im folgenden seine Unschuld allen etwa denkbaren Versündigungen gegenüber: zuerst versichert er, jederzeit keusche Enthaltsamkeit geübt zu haben. 5—8: Ferner betheuert er seine Aufrichtigkeit im Verkehre; 9—12: seine eheliche Treue; 13—15: seine unparteiische Gerechtigkeit gegen Dienstboten; 16—23:

[1] Die Verse 21 und 22 scheinen Glossen zu sein (Bu).

seine Barmherzigkeit gegen Arme und Verlassene; 24. 25: seine Enthaltung vom Geize; 26—28: seinen Abscheu vor Götzendienst; 29. 30: seine friedliebende Gesinnung auch dem Feinde gegenüber; 31. 32: seine Gastfreundschaft gegen Fremde; 33. 34: seinen Abscheu vor Heuchelei und Scheinheiligkeit. 35—37: Schliesslich wünscht er, dass Gott seine Rechtfertigung annehmen möchte. 38—40: Nochmals betheuert Job sein Freisein von ungerechtem Gute.

Diese Rede enthält mehrere offenkundige Umstellungen von Versen: die Verse 29, 21—25 haben ihre natürliche Stellung nach 29, 10, ferner die Verse 29, 18—20 am Schlusse des Kapitels, endlich die Verse 31, 38—40 nach 31, 34, so dass die Verse 35—37 den Schluss der ganzen Rede bilden.

Die Rede weist folgende Strophik auf:

29, 2. 3 + 4—6.
7. 8 + 9. 10 + 21—23 + 24. 25. 11.
12—14 + 15—17.
18—20.

30, 1. 2. 3a + 3bc. 4 + 5. 6 + 7. 8.
9—11 + 12. 13 + 14. 15.
16—18.
19. 20 + 21. 22.
23[1].
24. 25.
26. 27 + 28. 29 + 30. 31.

31, 1. 2 + 3. 4.
5. 6 + 7. 8.
9. 10 + 11. 12.
13—15.
16—18 + 19—21 + 22. 23.
24. 25.
26—28.
29. 30.
31. 32.
33. 34.
38—40.
35—37.

---

[1] V. 23 lässt sich weder vorwärts noch rückwärts eingliedern. Es scheint dieser Vers, in dem die rednerische Entwicklung ihren Höhepunkt erreicht, ausserhalb der Strophik stehen zu sollen.

Auffallend häufig hat der Dichter in dieser Rede, der letzten Jobs, die Diction mit äusserlichen Kennzeichen der Strophik durchsetzt, jedoch erst vom zweiten Theile der Rede, von Kap. 30 an. Vor allem springt in die Augen das dreimalige וְעַתָּה welches V. 1, 9, 16 beginnt und je den Gegensatz zu den Schilderungen des Kap. 29 einleitet.

Als eine eigene Strophe kennzeichnen sich die beiden Verse 3 b c u. 4 durch den analogen Anfang, nämlich je durch ein Particip mit Artikel. Denn die Worte בְּחֶסֶר וּבְכָפָן גַּלְמוּד sind noch zu V. 2 zu ziehen, so dass dieses zum Tristichon wird.

In Kap. 31 ist schwerlich unbeabsichtigt die regelmässige Wiederkehr einiger Partikeln je am Anfange der Strophe. So beginnen die beiden Verse der II. Strophe des Kapitels, V. 3. 4 je mit הֲלֹא, die III., IV. und V. Strophe beginnt je mit אִם, in der VI. jeder Vers mit כִּי, die VII. und VIII. beginnt wieder je mit אִם, in der IX. hebt jeder einzelne Vers mit אִם an, ebenso in der XI., wieder am Anfange der Strophe steht אִם in der XII., XIII., XIV., XV. und XVI. Strophe (in letzterer auch im zweiten der drei zur Strophe gehörigen Verse).

Elihus erste Rede (32, 6 bis 33, 33).

32, 6—10: Elihu, obwohl der Jüngste, will reden, weil das Alter nicht ausschlaggebend sein könne. 11—16: Auch deshalb, weil die andern nichts mehr zu erwidern wissen. 17—20: Ferner, weil es ihn zum Reden innerlich drängt. 21. 22: Doch will er sich zum Grundsatz machen, unparteiisch zu reden. 33, 1—7: Elihu geht zur directen Anrede an Job über, den er zur unerschrockenen Gegenrede ermuntert. 8—11: Er citirt Jobs eigene Worte, in denen dieser, nach seiner, des Elihu Auffassung, Gottes Gerechtigkeit geläugnet habe. 12—14: Er beweist, dass Gott sich in der That um den Menschen kümmere und ihn warne. 15—18: Erstens durch Traumgesichte. 19—28: Ferner durch Krankheiten. 29. 30: Und zwar verfährt Gott so, um den Menschen

zu retten. 31—33: Elihu gestattet Job, nun seinerseits die Widerrede zu eröffnen.

Die logische Zergliederung dieser und der folgenden Elihu-Reden lässt eine wirklich auffallende Abweichung beobachten. Es enthalten nämlich die Elihu-Reden nicht bloss Sinnesabschnitte von 2—3 Versen, sondern wiederholt solche von 4 Versen, wobei diese vierversigen Strophen nicht etwa als Doppelstrophen gelten können, denn ihr logischer Bestand lässt keine weitere Zergliederung zu.

Die vorliegende erste Elihu-Rede ergibt folgendes Strophenschema:

32, 6. 7 + 8—10.
11. 12 + 13. 14 + 15. 16.
17. 18 + 19. 20.
21. 22.
33, 1—3 + 4[1]—7.
8—11.
12—14.
15—18.
19—22 + 23—26 + 27. 28.
29. 30.
31—33.

Aeuserliche Merkmale der Strophik enthalten weder diese noch die nächstfolgenden zwei Elihu-Reden. Höchstens liesse sich etwa, aber schwerlich mit Grund, zwischen V. 18 und 19 (wegen des wiederkehrenden בִּטְנִי) die Figur der Anadiplosis vermuthen.

Elihus zweite Rede (34, 2—37).

2—4: Der Redner fordert die Zuhörer zur Achtsamkeit auf. 5—9: Er stellt die ihm besonders missfällig erscheinenden Aeusserungen Jobs zusammen. 10—12: Er formulirt das Thema seiner Rede: nämlich dass Gottes Weltregierung gerecht ist. 13—15: Es folgt dies erstens daraus, dass Gott die Welt aus freiem Entschlusse erschuf und erhält. 16—19:

---

[1] Die Verse 4 und 5 sind gegenseitig zu umstellen. Elihu ermuthigt in V. 5 und 7 Job zum Redekampfe; die Begründung (dass beide Gottes Geschöpfe und sonach nicht von ungleicher Kraft seien) steht in der Mitte in V. 4 und 6.

Ferner folgt die Gerechtigkeit Gottes schon aus der Thatsache der Weltregierung, denn letztere wäre unmöglich ohne Gerechtigkeit. 20—28: Drittens zeugt dafür die Erfahrung. 29—33: Ueber die Weise aber, in der Gott seine Strafgerechtigkeit ausübt, steht dem Menschen ein Urtheil nicht zu. 34—37: Job jedoch masst sich ein solches Urtheil an und frevelt dadurch.

Die Rede gestattet, folgende strophische Gliederung anzunehmen:

2—4.
5. 6. + 7—9.
10—12.
13—15.
16—19.
20—22 + 23—25 + 26—28.
29. 30 + 31—33.
34—37.

Elihus dritte Rede (35, 2—16).

2—4: Der Redner kündigt eine Widerlegung an von Jobs angeblicher Behauptung, dass die Frömmigkeit nichts nütze. 5—8: Aus Gottes unendlicher Grösse folgt, dass Frömmigkeit nur dem Menschen nützen, Sünde nur ihm schaden kann. 9—13: Manchmal duldet Gott Ungerechtigkeiten, obwohl die Unterdrückten um Hilfe rufen — aber nur deshalb duldet Gott den Frevel, weil die unter demselben Leidenden Gottes Hilfe nicht in richtiger Gesinnung anrufen. 14—16: Ganz grundlos aber ist Jobs Behauptung, dass Gott in solchen Fällen das Unrecht gar nicht beachte.

Die Strophik ist folgende:

2—4.
5—8.
9—11 + 12. 13.
14—16.

Elihus vierte Rede (36, 2 bis 37, 24).

2—4: Ankündigung der folgenden Belehrung. 5—7: Formulirung des Themas: Gott ist gerecht gegen Gute und Böse. 8—14: Unter den Elenden und Leidenden sind zwei Klassen

zu unterscheiden: erstens die Gott Ergebenen und zweitens die Gott Trotzenden. Beider Los ist verschieden. 15—19: Specielle Anwendung des Gesagten auf Job. 20. 21: Mahnung an Job, nicht dem Unmuth über Gottes Fügungen sich hinzugeben. 22—25: Vielmehr Gott zu rühmen und zu preisen. 26—29: Gottes unbegreifliche Erhabenheit zeigt sich in seiner Herrschaft über die Wolken und Wasser des Himmels, 30—32: über das Licht, 33. 37, 1—5: über den Donner, 6—10: über die winterliche Jahreszeit, 11—13: über die Regengüsse. 14—18: Job wird ermahnt zum demüthigen Geständniss, dass er Gottes Wunderwerke nicht begreife. 19. 20: Er soll bekennen, dass der Mensch, Gott gegenüber gestellt, verstummen muss. 21. 22: Elihu kündigt das Nahen des erscheinenden Gottes an. 23. 24: Rekapitulation der ganzen Rede: Gottes Walten ist dem Menschen unerfassbar. Darum soll der Mensch in Demuth Gott fürchten.

Die Strophik ist folgende:

36, 2—4.
5—7.
8—11 + 12—14.
15. 16 + 17—19.
20. 21.
22—25.
26—29.
30—32.
33. 37, 1 + 2—4 [1].
5. 6. + 7. 8 + 9. 10.
11—13.
14—16 + 17. 18.
19. 20.
21. 22.
23. 24.

Drei aufeinanderfolgende Strophen dieser Rede sind als solche durch die dreimalige Wiederkehr desselben Anfangswortes gekennzeichnet. Die Strophe 36, 22—25 nämlich be-

[1] Die Worte יַרְעֵם אֵל בְּקוֹלוֹ in V. 5 sind eine das unmittelbar Vorhergehende zusammenfassende Glosse. V. 5 beginnt wohl mit נִפְלָאוֹת, das jedoch etwa nach Bu's Vorschlag zu umstellen und zu ergänzen ist zu: 'oseh niphla'oth | vě'en cheqer || gědoloth | vělo' neda'.

ginnt mit חַן־אֵל, ebenso die folgende Strophe 26—29, während die zweitfolgende 30—32 mit חַן allein eröffnet wird.

Beachtenswerth ist auch die Tonmalerei der beiden Strophen 36, 33. 37, 1 und 37, 2—4, die vom Donner handeln: der Vocal o ist in ihnen förmlich gehäuft, fast jede Zeile schliesst auf o.

Der Theophanie erste Rede (38, 2 bis 39, 30).

2. 3: Job wird aufgefordert, Rede und Antwort zu stehen. 4—7: Wo warst du, frägt Jahwe, als geschaffen ward die Erde, 8—11: das Meer, 12—15: die Morgenröthe, 16—18: die unterirdischen Räume? 19—21: Wo ist die Wohnung des Lichtes und der Finsterniss? 22. 23: des Schnees und des Hagels? 24—30: Wo ist die Theilung des Lichtes, des Windes, des Regens, von Eis und Reif? 31—33: Wer besitzt die Kenntniss der Gestirne und die Herrschaft über sie? 34—38: Wer lenkt die Kräfte des Himmels? 39—41: Wer sorgt für die Jungen des Löwen und des Raben? 39, 1—4: Hinweis auf Gemsen und Hirsche, 5—8: auf den Wildesel, 9—12: auf den Wildochsen, 13—18: auf den Strauss, 19—25: auf das Ross, 26—30: auf Habicht und Adler.

Die Rede zerfällt in zwei grosse Hälften von fast ganz gleicher Verszahl. Die erste Hälfte 38, 4—38 zeigt die Allmacht Gottes am Universum auf, die zweite Hälfte 38, 39 bis 39, 30 beschäftigt sich ausschliesslich mit der Thierwelt, um von da aus die Allmacht und Weisheit Gottes zu erweisen. Die erste Hälfte ist wieder in zwei nahezu gleich lange Theile geschieden, deren erster, V. 4—18, die Gründung der Erde beschreibt, während der zweite, V. 19—38, von der Wohnung des Lichtes und der Stätte der Finsterniss, d. i. vom Kosmos, handelt. Der Dichter selber hat diese Disposition klar herausgehoben, denn V. 4 lässt er Jahwe fragen: „Wo warst du, als ich gründete die Erde? Sag an, wenn du Einsicht kennest!“ Dann folgt die Schilderung der Erde und ihrer Theile, und die Schilderung wird abgeschlossen durch die mit ihrem Anfang correspondirende Frage: „Hast du Ein-

sicht erlangt[1] über die Breite der Erde? Sag an, wenn du sie kennest ganz."

Auch der zweite Theil wird durch einen Kehrvers in zwei, allerdings sehr ungleiche Hälften zerlegt. V. 19a fragt Jahwe: „Wo ist der Weg, da das Licht wohnt?" Und 24a kehrt die Frage wieder in der Form: „Wo ist der Weg, da das Licht sich theilt?" Das Licht steht hier wohl als die vorzüglichste der kosmischen Kräfte, und die zweimalige Frage soll einerseits der Heimat und andererseits dem Walten der kosmischen Kräfte nachforschen. Auch die Beschreibung des Kosmos correspondirt am Schlusse wieder mit dem Anfange der ganzen Rede. Denn das wiederholte חָכְמָה und בִּינָה in V. 36. 37 knüpft offenbar an die Frage 4b an. Innerhalb dieser vom Dichter selbst gesetzten Marksteine ist der Anfang einer Strophe je durch ein Fragewort angedeutet, so V. 2 מִי זֶה, V. 4 אֵיפֹה, V. 8 וּמִי (nach Bi's Conjectur), V. 12 הֲ, ebenso V. 16, V. 19 אֵי־זֶה, V. 22 הֲ, V. 24 אֵי־זֶה, V. 28 הֲ; von da an steht dann vor jedem Verse bis V. 38 ausschliesslich je ein Fragewort. Demnach lässt sich für den ersten Haupttheil auf Grund des Inhalts und der sprachlichen Form folgende strophische Gliederung constatiren:

38, 2. 3.
4—7.
8—11.
12—15.
16—18.
19—21.
22. 23.
24—27.
28—30.
31. 32.
33—35.
36—38.

Im zweiten Haupttheile der Rede sind die Strophenanfänge wieder je durch das Fragepronomen kenntlich gemacht; nur mit dem Unterschiede, dass es in der einen Klasse von Strophen bloss am Anfange der Strophe steht, in

[1] הִתְבּוֹנַנְתָּ soll auf בִּינָה in 4b zurückweisen.

der zweiten auch noch vor dem einen oder andern Verse, und in der dritten Klasse vor jedem Verse der Strophe. Zur ersten Klasse zählen Strophe I, II, III und VII, zur zweiten Klasse Strophe VI (oder auch VII wegen אִם in V. 27), zur dritten Strophe IV, ohne Fragepronomen ist Strophe V. Ausserdem ist Strophe V und VI durch Anadiplosis verknüpft, denn die erstere schliesst: לַסּוּס וּלְרֹכְבוֹ, die letztere aber beginnt: הֲתִתֵּן לַסּוּס.

Demnach ergibt sich folgende Gliederung:

38, 39—41.
39, 1—4.
5—8.
9—12.
13—18.
19—25.
26—30.

Der Theophanie zweite Rede (40, 2).
Jobs Antwort (40, 4. 5).
Der Theophanie dritte Rede (40, 7 bis 41, 26).

40, 7: Job wird aufgefordert, Red' und Antwort zu stehen. 8. 9: Wenn Job die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung läugnen will, so kann er das Recht zu dieser Läugnung nur dadurch erweisen, dass er die Regierung der Welt selber ausübt. 10. 11: Deshalb möge er sich in Herrlichkeit kleiden und seine Macht erweisen, 12. 13: zumal den Stolzen und den Frevlern gegenüber. 14: Dann soll Job als der gelten, der vor Gott Recht behalten habe. 15—24: Schilderung des Behemoth. 25—32. 41, 1—26: Schilderung des Livjathan.

Bis zu 40, 14 einschliesslich ist die Strophik der Rede klar und durchsichtig: Die Verse 7 und 14 stehen einzeln am Anfang und Schlusse der Ausführung, mitten inne 3 Strophen von je 2 Versen, nämlich 8. 9 + 10. 11 + 12. 13. Zwischen V. 11 und 12 ist die Figur der Anadiplosis so unverkennbar, wie sonst nirgends mehr im ganzen Buche, angewandt (11 b: urĕ'eh khol ge'eh | vĕhašpilehu, 12 a: rĕ'eh khol ge'eh | hakhni'ehu).

In den beiden folgenden Thierschilderungen dagegen lässt sich strophische Gliederung nicht aufzeigen. Von diesen Abschnitten abgesehen zeigt die Rede folgende Strophik:

40, 7.
8. 9 + 10. 11 + 12. 13.
14.

Jobs letzte Antwort (42, 2—6).

V. 2: Job bekennt die Allmacht Gottes. 3bc: Er gesteht, im Unverstand geredet zu haben. 5: Nun hat er Gott selber gesehen. 6: Darum verwirft und bereut er sein bisheriges Reden.

Die Verse 3a u. 4 sind unverkennbare Glossen. Die kurze, gedankenreiche Rede schliesst strophische Gliederung aus.

Wir stehen am Schlusse unserer Prüfung der Reden auf ihre etwaige strophische Theilung. Das Ergebniss der Prüfung ist folgendes:

1. Der Stoff ist in den einzelnen Reden so geordnet, dass regelmässig ein Gedanke sich auf eine Mehrheit von Versen, mindestens auf zwei Verse vertheilt. Nur ganz vereinzelte Ausnahmen stehen dieser Regel gegenüber: dann und wann drängt der Dichter die Einleitung oder den Abschluss einer Rede in einen einzigen Vers zusammen, und in noch seltenern Fällen lässt er im Contexte der Reden selber einen Sinnesabschnitt mit einem einzigen Verse zusammenfallen, jedoch nur dann, wenn es sich um Fundamentalsätze in der gesamten Entwicklung des Problems handelt. Diese letztern Sätze sollen durch ihre Isolirung als die Ecksteine des Redegebäudes scharf hervorgehoben werden.

Ferner zeigte sich die logische Gliederung zwar nicht regelmässig, aber doch öfters begleitet und sichergestellt durch äusserliche, der sprachlichen Form angehörige Kennzeichen: Kehrverse, Responsion, Anadiplosis und Inclusion.

2. Die Zahl der Verse innerhalb der Sinnesgruppen, auf welche der Dichter seinen Stoff vertheilt hat, sagen wir also, innerhalb der einzelnen Strophen, ist schwankend. Doch sind

diese Schwankungen nicht willkürlich. Vielmehr vertheilen sie sich auf folgende 4 Modificationen.

a) Für die Kap. 3—27 und 29—31 gilt die Regel, dass die einzelne Strophe mindestens 2 und höchstens 3 Verse umfasst.

b) In den Elihu-Reden, Kap. 32—37, wechselt das Mass der Strophe zwischen 2, 3 und 4 Versen.

c) In den Reden der Theophanie, von Kap. 38 an, steigt die Länge der Strophen von 2 oder 3 Versen auf bis zu 4, 7 oder gar 9 Versen. Nur die beiden in diese Reden eingeschalteten Thierschilderungen ermangeln der strophischen Gliederung, scheinen übrigens auch nicht dem ursprünglichen Buche Job anzugehören.

d) Ein ganz eigenes strophisches System weist Kap. 28 auf, denn es ist in 3 grossen Strophen angelegt, von denen die erste 12, die zweite und dritte je 8 Verse zählt.

VI. Die für das Buch Job geltenden metrischen Gesetze.

Die Gesetze, auf welche nach unserer bisherigen Untersuchung die Metrik des Buches Job sich aufbaut, beziehen sich auf ein dreifaches Geltungsgebiet: auf die Cäsuren, auf den Ton und auf den Rhythmus.

I. Der Charakter des Verses wird durch die Zahl der Cäsuren bestimmt.

Dieses Fundamentalgesetz aller hebräischen Metrik nimmt für das Buch Job folgende Specialgestalt an:

a) Jeder Vers enthält mindestens eine und höchstens zwei Hauptcäsuren, die den Vers in zwei oder drei Zeilen zerlegen, ihn also zum Distichon oder Tristichon gestalten.

b) Jede Zeile ist durch die Nebencäsur in zwei Theile gespalten.

c) Die Cäsuren, auch die Nebencäsuren, ruhen auf logischer Grundlage.

d) Für den mündlichen Vortrag bedeutete die Stelle der Cäsur je eine Pause, die der Hauptcäsur eine längere, die der Nebencäsur eine kürzere.

II. *Die Länge des Cäsurabschnittes und damit auch die der Zeile und des ganzen Verses wird durch den Verston geregelt.* In dieser Hinsicht gelten folgende Specialgesetze:

a) Jeder Cäsurabschnitt bildet einen eigenen Sprechtact und ist insofern unabhängig von dem Tone des unmittelbar vorhergehenden sowohl als des nachfolgenden Abschnittes; er stellt eine eigene Tongruppe dar.

b) Das Zusammentreffen zweier Tonhebungen an den Grenzen zweier Cäsurabschnitte wird nicht als störend empfunden, denn die beiden Tonsilben sind je durch eine Pause voneinander getrennt.

c) Dagegen innerhalb der Cäsurgrenzen gilt das Gesetz, dass niemals zwei Haupttöne aufeinander stossen dürfen, vielmehr zwischen zwei Hebungen nothwendig eine Senkung stehen müsse. Im geschriebenen Texte findet sich anscheinend dieses Gesetz häufig, sogar sehr häufig verletzt, jedoch nur anscheinend, denn der mündliche Vortrag bediente sich zweier Mittel, um das lästige Zusammentreffen zweier Haupttöne zu paralysiren. Die Punctatoren bezeugen uns dies durch ihre Methode der Accentuirung, die freilich von ihnen keineswegs consequent durchgeführt ist:

1. Das erste Mittel war die נְסִיגָה, darin bestehend, dass beim ersten Worte der Ton von der letzten auf die vorletzte (oder drittletzte) Silbe zurückgezogen wurde.

2. Das zweite Mittel bestand darin, dass das erste Wort als schwachtonig behandelt wurde. Die Punctatoren setzten in solchen Fällen ein Makkeph nach dem Worte, für welches sie Schwachtonigkeit forderten. Doch das Geltungsgebiet dieser Massregel reicht weit über die von den Punctatoren durch Makkeph kenntlich gemachten Fälle hinaus.

d) Auf jeden Cäsurabschnitt fällt eine einzige, dem Pausalton analoge Tonschärfung. Zählt der Abschnitt nur eine einzige Tonhebung, die in diesem Falle nothwendig haupttonig ist, so trifft die Tonschärfung mit dieser Hebung zusammen. Enthält aber der Abschnitt mehrere Tonhebungen, dann kommt die Tonschärfung als eine Art von Oberton der letzten, unmittelbar vor der Cäsur stehenden Haupttonstelle zu.

e) Dieser Oberton beherrscht den ganzen Abschnitt und regelt eben damit indirect die Länge desselben. Denn der Dichter konnte dem Obertone nicht mehr Tonhebungen vorangehen lassen, als sich ohne Verletzung der Euphonie in einem Atemzuge vereinigen liessen. Das höchste zulässige Mass scheinen (mit Einschluss der Obertonstelle) drei Haupttonhebungen gewesen zu sein.

III. Der Rhythmus im Verse wird durch das Zusammenwirken dieser beiden Gesetze über Cäsuren und Betonung geschaffen.

a) Ein gewisser Rhythmus musste einzig dadurch entstehen, dass jeder Vers 4 oder 6 Silben- oder Wortcomplexe zählte, die je ihren eigenen geschärften Ton besassen und durch eine Pause voneinander geschieden wurden.

b) Dieser Rhythmus wurde noch erhöht durch die verschiedene Gruppirung der Tonstellen innerhalb der Cäsurgrenzen. In dieser Hinsicht weist das Buch Job folgende Formen auf, in denen der gesamte rhythmische Apparat des Dichters sich erschöpfte:

1. Der Abschnitt zählt eine einzige Tonhebung.

2. Er zählt zwei, höchstens drei Haupttonstellen nacheinander.

3. Der Abschnitt stellt das Verhältniss von Gegen- und Hauptton dar, und zwar:

α) rein, indem der Abschnitt nur zwei Töne enthält, von denen der erste Gegenton, der zweite Hauptton ist. Diese Form ist sehr häufig;

β) doppelt, indem das Gegentonverhältniss zweimal aufeinander folgt, so dass der ganze Abschnitt vier Töne, zwei

Haupt- und zwei Nebentöne enthält — eine Form, die sehr selten angewandt wird;

γ) gemischt mit der ersten, etwa auch mit der zweiten Form, indem dem Gegentonverhältnisse eine oder zwei Haupttonstellen vorangehen oder nachfolgen.

c) Als massgebend für die Wahl der einen oder andern Form lässt sich, nicht gerade durchgängig, aber doch in einer ziemlichen Anzahl von Fällen, der Charakter des Inhalts constatiren: die erste Form trug den Charakter des Sententiösen, jedenfalls den des tiefen Ernstes, die zweite den des Bedächtigen, die dritte den des Lebhaften, pathetisch Erregten.

IV. Die Verknüpfung mehrerer Verse zu einer Strophe bildet die Regel, jedoch absolut gefordert ist sie nicht. Das Mass der Strophe — das niemals nach der Zahl der Zeilen, sondern immer nach der der Verse berechnet wird — wechselt. Doch ist in diesem Wechsel ein schwerlich unbeabsichtigter Klimax zu beobachten: bis zu den Elihu-Reden hin beträgt das Mass der Strophe — einzig von Kap. 28 abgesehen — je 2—3 Verse, in den Elihu-Reden 2—4, in den Reden der Theophanie 2—9 Verse.

VII. Beurtheilung der auf Zählung der Silben oder der Tonhebungen basirten metrischen Systeme.

Die Zahl der metrischen Systeme, welche in dem Bestreben, das Räthsel der hebräischen Metrik zu lösen, einander ablösten, ist nicht gering[1]; doch nur von zwei untereinander wieder principiell verschiedenen Systemen lässt sich sagen, dass sie in der Gegenwart ihre Vertreter haben. Das eine dieser Systeme, begründet durch Gustav Bickell[2] und vor-

---

[1] A. Kuenen, Hist.-krit. Einl. in die Bücher des A. T., deutsch von C. Th. Müller (1887—1894) III, 13 ff.

[2] Bickell hat sein System in folgenden Schriften niedergelegt: Metrices biblicae regulae exemplis illustratae, 1879; Suppl. metrices bibl., im selben Jahre; Carmina Vet. Test. metrice, 1882; Dichtungen

zugsweise von ihm und Gerhard Gietmann[1] vertheidigt, setzt als grundlegendes Princip der hebräischen Metrik die Zählung der Silben voraus. Das andere, vertreten von Bernhard Neteler[2], Julius Ley[3], Hubert Grimme[4] u. a.[5], erblickt das Wesen der hebräischen Metrik in der Zählung der Tonhebungen.

Da beide Theorien von den in unserer bisherigen Untersuchung entwickelten Grundsätzen abweichen, so glauben wir in Ergänzung der eigenen Darlegungen zur Beurtheilung jener differirenden Anschauungen verpflichtet zu sein.

Indem wir zuerst Bickells System prüfen, so soll es geschehen unter ausdrücklicher Anerkennung des hohen Werthes, den Bickells Schriften über die alttestamentliche Poesie für die Textkritik besitzen und bleibend bewahren werden.

Nach Bickell „beruht die hebräische Metrik auf Silbenzählung, Nichtberücksichtigung der Quantität, regelmässigem Wechsel betonter Silben mit unbetonten, Identität des metrischen und grammatischen Accents, Zusammenfallen der Verszeilen (Stichen) mit den Sinnesabschnitten und Vereinigung

der Hebräer Bd. I—III, 1882—1888; Das Buch Job nach Anleitung der Strophik u. s. w. im Versmasse des Urtextes übersetzt, 1894; Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. XXXIII (1879), 701—706; XXXIV (1880), 557 bis 563; XXXV (1881), 415—422; Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. V (1891), 79 ff. 191 ff. 271 ff.; VI (1892), 87 ff. 136 ff. 241 ff.; VII (1893), 1 ff. 153 ff.; VIII (1894), 101 ff.

[1] G. Gietmann, De re metrica Hebraeorum, 1880.

[2] Anfang der hebr. Metrik der Psalmen, 1871; Grundzüge d. hebr. Metrik der Psalmen, 1879.

[3] Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebr. Poesie, 1875; Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie, 1887; Die metrische Beschaffenheit des Buches Hiob (Theol. Stud. u. Krit. 1895, S. 635—692; 1897, S. 1—42).

[4] Abriss der bibl.-hebr. Metrik (Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. L [1896], 529—584; der Schluss des Artikels steht noch aus).

[5] Gelegentliche Vertheidiger des Systems, hauptsächlich in der von Ley vertretenen Form, sind u. a. K. Schlottmann (Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. XXXIII [1879], 273 ff.; Actes du VIe Congr. internat. des Orientalistes 1885, II, 476) und H. Gunkel (Zeitschr. f. d. Alterth.-Wiss. XIII [1893], 223 ff.).

gleichartiger und ungleichartiger Stichen zu gleichmässig wiederkehrenden Strophen“ [1]. Ueber den Accent bemerkt Bickell: „Der metrische Accent trifft stets eine um die andere Silbe. Da die letzte Silbe des Stichos in der Senkung stehen soll, so haben die Stichen mit ungleicher Silbenzahl jambischen, die mit gleicher trochäischen Rhythmus.... Das massorethische Accentuationssystem halte ich im ganzen für richtig, nehme aber an, dass die einer betonten Endsilbe zunächst vorhergehende Silbe mit vollem Vocale jener fast gleichwerthig war, die metrische Hebung daher jeder von beiden zukommen konnte.“ [2] Speciell für das Buch Job definirt Bickell den metrischen Bau dahin, dass der Dichter „durchgängig je zwei siebensilbige, rhythmisch-jambische, inhaltlich parallele Verszeilen zu einem Doppelverse und zwei von diesen zu einer Strophe verbindet“ [3].

Zur Ablehnung dieses Systems drängt uns vor allem die Unmöglichkeit, dasselbe auf innere oder äussere Zeugnisse zu gründen. Das letztere allerdings, auf ein äusseres Zeugniss nämlich die Hypothese zu stützen, versucht Bickell, falls wir seine Worte richtig verstehen. Er verweist nämlich zweimal darauf, dass die Syrer, die ja den Hebräern gegenüber ein populus cognatus et vicinus seien, eine silbenzählende Metrik hätten [4]. Demnach scheint er anzunehmen, entweder dass die Syrer das silbenzählende Metrum von den Hebräern entlehnt hätten, oder dass die Silbenzählung ein ursemitisches metrisches Princip sei, das sich sowohl bei den Hebräern als bei den Syrern erhalten habe. Dieser Wahrscheinlichkeitsbeweis wäre jedoch nur unter der Voraussetzung annehmbar, dass sich die silbenzählende Metrik bei den Syrern als einheimisch oder, wenn je entlehnt, als echt semitisch erweisen liesse. Dies ist aber nicht möglich; im Gegentheile, die Syrer, deren vorchristliche Cultur in ausgedehntem Masse unter persischem

[1] Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. XXXV (1881), 415.
[2] Ebd. S. 418. 419.
[3] Das Buch Job nach Anl. der Strophik S. 11.
[4] Metr. bibl. p. 4; Carm. Vet. Test. p. 220.

Einflusse stand, können ganz wohl jenes metrische Princip von den Persern, bei denen es in der That einheimisch war, entlehnt haben. Ginge aber die syrische Metrik auf eine indogermanische Vorlage zurück, dann würde natürlich die Exemplification auf die Hebräer hinfällig.

Innere Gründe für das System lassen sich ebensowenig beibringen, wie denn in der That Bickell uns nirgends sagt, warum er für das Buch Job gerade siebensilbige Zeilen annehme, und warum er die Strophe gerade aus vier Zeilen bestehen lasse. Das System ist also reine Hypothese, und der einzige Beweis für seine praktische Richtigkeit muss in der thatsächlichen Durchführbarkeit des Systems liegen. Aber gerade dieser Beweis scheint uns misslungen zu sein. Im Buche Job ist Bickell genöthigt, den überlieferten Text vielfach gegen das Zeugniss der Septuaginta, gegen die Forderungen des logischen Zusammenhanges und des ästhetischen Geschmackes abzuändern, bloss um die Normalzahl von sieben Silben und vier Zeilen jeweils herzustellen. Diese im Interesse seiner Theorie nothwendigen Textänderungen, für die Bickell freilich meist andere Gründe als den metrischen Gesichtspunkt anzugeben weiss, sind eine gewaltige Instanz gegen die Hypothese.

Aber auch angenommen, diese zahlreichen Textänderungen an Stellen, wo weder der logische Zusammenhang noch die handschriftliche Ueberlieferung, vertreten vor allem durch den Text der Septuaginta, sie fordert, seien wohlbegründet, und Bickell habe in der That den ursprünglichen Text auf diesem Wege wiedergefunden, dann ergibt sich für die hebräische Poesie ein einzig dastehendes Charakteristicum. Nämlich es wird dann klar, dass die hebräische Poesie eine förmliche Vorliebe für unschöne Consonantenhäufungen hatte, während die hebräische Prosa diese Misstöne durch Vocaleinschübe zu beseitigen wusste. Im Anlaut, Inlaut und Auslaut müssen die Vocale ziemlich häufig bei der metrischen Recitation unterdrückt werden. So ist z. B. 3, 2 zu lesen: mar für 'amar, 4, 7 bad für 'abad, 5, 7 dam für 'adam, 9, 27 'im-marti für 'im 'amarti,

11, 13 gar 'im-ttah für 'im 'attah, 4, 16 kkir für 'akkir, 10, 15 ššaʼ für 'eššaʼ, also nicht einmal die unmittelbar folgende Consonantenverdoppelung vermag den Vocal zu schützen. Auch charakteristische Bildungsvocale werden bei der metrischen Recitation unterdrückt, so 8, 10 joṣ'u für joṣi'u. Im Auslaute aber fällt nicht bloss nach syrischer Weise das Nominalsuffix der ersten Person Singularis, sondern auch das der ersten Person Pluralis weg, so z. B. 3, 10 me'en für me'enaj, 16, 13 kiljoth für kiljothaj. Die hebräische Poesie zeigt also eine ausgesprochene Tendenz zur Unterdrückung der Vocale, welche der Prosa unbekannt, jedenfalls nicht in diesem Umfange geläufig war; dass die Hypothese zu dieser Consequenz nöthigt, das gilt uns als entscheidende Instanz gegen ihre Richtigkeit.

Ferner, der herrliche Rhythmus des Buches Job wird, wenigstens für unser Gefühl, zerstört, mindestens beeinträchtigt, wenn man die Verse nach Bickells Vorschlägen zu lesen hat. Darauf liesse sich nun freilich erwidern: es liege dies eben in der Natur der silbenzählenden Metrik, jedes rein silbenzählende Metrum schädige naturgemäss den Rhythmus. Aber auch dies ist nicht richtig, und die Unrichtigkeit des Einwurfes lässt sich durch positive Zeugnisse darthun. Denn drei grosse Literaturgebiete des Alterthums weisen die silbenzählende Metrik in der reinsten Form auf. An ihnen können wir also die Probe machen, ob ihre Poesie durch das Princip der Silbenzählung an Rhythmik verloren habe. Die drei indogermanischen Völker, bezw. Völkergruppen: Inder, Iranier und Armenier, handhaben in ihrer ältesten Literatur, soweit wir sie zurückzuverfolgen vermögen, ein ausschliesslich silbenzählendes Metrum. Am ausschliesslichsten geschieht es bei den Iraniern, in den metrischen Abschnitten des Avesta; in zweiter Linie folgen die Armenier und in dritter die Inder mit den Liedern des Veda, deren Metrik zwar durchaus silbenzählend ist, aber doch bereits verbunden mit einem Ansatze zur quantitirenden Stufe, insofern die letzten zwei Silben des Verses regelmässig jambischen Tonfall haben.

Prüfen wir nun die Dichtungen des Veda, des Avesta und der altarmenischen Literatur unter dem Gesichtspunkt des Rhythmus, so ist allerdings zuzugeben, dass die metrischen Partien des Avesta wenig rhythmischen Wohlklang verrathen. Der Grund liegt aber gewiss nicht in dem silbenzählenden Metrum, sondern in dem dysphonischen Charakter der Zendsprache überhaupt, in der so häufig lange Composita mit kurzen einvocalischen Worten abwechseln, und insbesondere in dem Mangel der Cäsur. Als Beleg mögen dienen die ersten Zeilen des 9. Jaçna.

Yaçna 9, 1[1].
Hāvanīm[2] ā ratūm ā
haomô upâiṭ zarathustrem
âthrem pairiyaozhdathentem
gâthâoçca[3] çrâvayantem.

Dass die Silbenzählung nicht nothwendig unrhythmischen Klang erzeugt, beweist jedenfalls die Poesie des Altarmenischen, einer an sich harten und rauhen Sprache.

Als Probe führe ich zwei Bruchstücke an aus den durch Moses von Choren in seiner Geschichte Grossarmeniens aufbewahrten Liederfragmenten. Das eine, die Gründung von Walarschapet besingend, lautet:

Hatwáts gnathseal | Wardgés manúk
I Tuháths gavarén, | 'z Khasáḷ getów,
Ekeal, nĕsteal, | ĕz' Šrés bĕlrów,
Z' Artiméd Khaḷakháv | z' Khasáḷ getów,
Kĕrél, kophél | ĕz'dúrn Erwándaḥ árkhayí[4].

Das andere, in dem auch der Reim schon verwendet ist, erzählt die Erbauung von Marakert durch König Artavazd:

---

[1] Bei N. L. Westergaard, Zendavesta (1852 ff.) S. 24. K. F. Geldner, Avesta I (1885 ff.), 38.
[2] Wegen des Metrums zu lesen: hāvanī-yem.
[3] Zu lesen: gāthā-oçca.
[4] Geschichte von Grossarmenien II, 65.

Na anths, gnaths
Ev šineaths
I mēdž Maraths
Z' Marakert[1].

Vollends aber zeigt der herrliche Rhythmus, welcher die Lieder des Rigveda charakterisirt, dass silbenzählendes Metrum den rhythmischen Wohlklang keineswegs unterdrückt. Ich wähle als Probe die ersten 3 Strophen des ersten Agni-Liedes im Rigveda (I, 1):

1. Agním ịḷé puróhitám
   yajñásya dévam ṛítvijám
   hōtáram rátnadhátamám.
2. Agníḥ pūrvébhir ṛíshibhír
   īdyó nū́tanaír[2] utá
   sa dévāň éha vákshatí.
3. Agnínā ráyim áṣnavát
   poshám ivá divé-divé
   yaṣásam vī́ravā́ttamám.

Es ist sonach nicht das Princip der Silbenzählung, das die Trübung des rhythmischen Wohlklangs zur sachgemässen Folge hätte. Wenn daher das Buch Job, in das Schema eines silbenzählenden Metrums hineingepresst, an rhythmischer Euphonie merkliche Einbusse aufweist, so haben wir Grund, hierin eben einen Beweis dafür zu erblicken, dass ein silbenzählendes Metrum der althebräischen Poesie fremd gewesen ist.

Auf wesentlich anderer Grundlage ruht das insbesondere von Ley und Grimme vertretene metrische System. Hier gilt als Grundgesetz, dass das Metrum einzig durch die Zahl der Tonhebungen bedingt sei. Durch die Zahl der im Verse vorkommenden Tonhebungen wird der Charakter desselben bestimmt, so dass man in der hebräischen Poesie eigentlich von „Versmassen" reden kann. Und zwar würde das Buch

[1] Gesch. v. Grossarm. I, 30.
[2] Es ist zu lesen: nū-ū́tanaír oder auch īdí-yo.

Job seinem Hauptbestande nach aus Versen mit 6 Hebungen, also aus Hexametern bestehen. In der Hauptsache begründet wurde diese Theorie von Ley, mehr auf sprachwissenschaftliche Grundlage gestellt und insofern vertieft von Grimme.

Das System empfiehlt sich durch seine Einfachheit und insbesondere auch dadurch, dass es sich ohne viele gewaltsame Eingriffe in den überlieferten Textbestand durchführen lässt. Wenn wir es gleichwohl ablehnen zu müssen glauben, so geschieht dies aus folgender grundsätzlicher Erwägung:

Die Zählung der Tonhebungen als constituirendes Princip des Verses scheint uns mit dem Fundamentalgesetz über die Cäsuren unvereinbar zu sein. Denn wenn der Normalvers im Buche Job 6 Hebungen zählen soll, dann müssen unter allen Umständen diese Hebungen principiell ungleich auf die 4 Cäsurabschnitte vertheilt sein (2 + 1 oder 1 + 2). Aber auch wenn diese Ungleichheit nicht als etwas in hohem Grade Unwahrscheinliches empfunden werden sollte, dann bleibt doch bestehen, dass die Hauptcäsur in der Mitte des Verses da und dort von ihrer normalen Stelle verrückt oder gar ganz unterdrückt werden muss. Der erstere Fall trifft zweifellos zu, z. B. 4, 19. Wenn dieser Vers nach der Zahl der Hebungen angeordnet sein soll, dann muss die Hauptcäsur entweder nach בֶּעָפָר angesetzt werden, wo sie logisch unmöglich ist, oder nach יְסוֹדָם, wo sie ihre natürliche Stelle hat; aber nun theilt sich der Vers nicht mehr in 3 + 3, sondern in 4 + 2 Hebungen. Aehnlich liegt die Sache in 6, 11. Der andere Fall, dass die Hauptcäsur ganz unterdrückt werden muss, wenn anders die vorausgesetzte Zahl von Tonstellen gewonnen werden soll, kommt zwar im Buche Job niemals vor; dagegen trifft im vierhebigen Verse, wie Grimme ausdrücklich hervorhebt[1], dieser Fall nicht selten zu.

Uebrigens lässt sich die Theorie thatsächlich nicht ungezwungen durchführen, denn ihre Durchführung hat eine

[1] Abr. d. bibl.-hebr. Metrik S. 545.

Reihe von Inconsequenzen zur Folge, für die im einzelnen Falle ein Grund jeweils gar nicht ersichtlich ist. Dasselbe Wort oder dasselbe grammatische Verhältniss wird unter ganz analogen Voraussetzungen bald als betont bald als unbetont gelesen, je nachdem es zur Herstellung der Normalzahl von Hebungen erforderlich oder überschüssig ist. Beispiele sind sehr zahlreich; ich begnüge mich, nur ein einziges, besonders bezeichnendes anzuführen. 4, 8 folgen zwei im status constructus stehende Worte חֹרְשֵׁי und זוֹרְעֵי fast unmittelbar aufeinander: das erstere nun muss nach Ley unbetont, das zweite als Tonhebung gelesen werden. Würden beide als betont behandelt, dann hätte der Vers eine Hebung zu viel; würde keines von beiden betont, dann wäre eine Hebung zu wenig. Auf unserem Standpunkte, wie wir ihn im zweiten und dritten Kapitel dieser Untersuchung dargelegt haben, kann natürlich keines von beiden den Verston tragen, weil jedem nur der Nebenton eignet.

Aus diesen Gründen vermögen wir die Theorie, welche den hebräischen Vers auf die Zählung der Tonhebungen basirt, nur für theilweise berechtigt zu halten. Theilweise berechtigt — sagen wir, denn richtig an der Theorie ist dies, dass die Tonhebungen metrische Bedeutung hatten, und auch dies, dass sie gezählt wurden, insofern nämlich, als auf jeden Cäsurabschnitt mindestens ein Hauptton treffen musste, und als es andererseits nicht mehr als höchstens drei Haupttonstellen sein durften. Aber unrichtig ist die Annahme, dass der Charakter des Verses durch die Zahl der Hebungen bedingt sei[1]; hierfür war nicht die Zahl der Hebungen, sondern die der Cäsuren ausschlaggebend.

---

[1] Doch fassen wir den Begriff „Hebung" in begrenzterem Sinne als Grimme und Ley. Die genannten Gelehrten zählen als Hebungssilben sowohl solche, die den Hauptton, als solche, die den Nebenton tragen. Im Gegensatze hierzu können für uns nur die haupttonigen Silben bezw. Worte in Betracht kommen, da der Nebenton bloss in Verbindung mit dem folgenden Hauptone, d. h. als Gegenton, metrische Bedeutung erlangen kann.

Schliesslich mögen noch zwei Gesichtspunkte berührt werden, die zu Gunsten der Tonhebungs-Hypothese geltend gemacht wurden, nämlich einerseits die Aussagen Philos, Josephus' und der christlichen Väter über den Charakter der althebräischen Metrik und andererseits die Verhältnisse der babylonischen Metrik. Auf das erstgenannte Moment beruft sich u. a. Schlottmann[1], indem er betont, dass der hl. Hieronymus „die Verse des Buches Hiob, die in dem eigentlich dichterischen Theile fast durchgängig aus zwei Gliedern mit je drei Hebungen bestehen", als Hexameter bezeichne. Der hl. Hieronymus wolle mit seiner Charakterisirung, meint Schlottmann, „sechs Hebungen im Verse, drei in jeder Hälfte bezeichnen".

Die Stelle, welche Schlottmann im Auge hat, steht in der praefatio zum Buche Job und lautet allerdings dahin, dass im Buche Job von 3, 8 an bis 42, 6 lauter hexametri versus dactylo spondeoque currentes stehen[2].

In Verwerthung dieser Stelle ist jedoch nicht zu übersehen: erstens, dass der hl. Hieronymus nicht das Resultat eigener Beobachtungen wiedergeben will, sondern sich im folgenden ausdrücklich auf Philo, Josephus, Origenes und Eusebius von Cäsarea beruft. Da nun die citirten Autoren nur im allgemeinen von Hexametern in der hebräischen Poesie reden, ohne speciell auf das Buch Job sich zu beziehen, so darf auch das Wort des hl. Hieronymus nicht gerade premirt werden.

---

[1] Actes du VI[e] Congrès internat. des Orientalistes 1885, II, 476. — Sämtliche Stellen, mit Ausnahme der oben (S. 2, Anm. 1) wiedergegebenen Bemerkung des Origenes, finden sich zusammengetragen bei Jakob Ecker, Prof. Dr. Bickells Carmina Vet. Test. metr. (1883) S. 12 ff., und bei A. Kuenen, Hist.-krit. Einl. in die Bücher des A. T., deutsch von K. Th. Müller. III (1894), 13 ff.

[2] Porro a verbis Iob, in quibus ait: „Pereat dies, in qua natus sum, et nox, in qua dictum est: Conceptus est homo", usque ad eum locum, ubi ante finem voluminis scriptum est: „Idcirco ipse me reprehendo et ago paenitentiam in favilla et cinere": hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes; et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes, non earundem syllabarum, sed eorundem temporum.

Zweitens kommt in Betracht, dass Hieronymus sich nicht consequent bleibt, denn anderwärts sagt er wieder, dass das Lied Spr. 31, 10 ff. (Mulierem fortem etc.) aus jambischen Tetrametern bestehe. Dieses Lied aber hat völlig denselben Bau wie die Distichen des Buches Job; nur einmal (V. 15) enthält es ein Tristichon. Darum liesse sich ebensogut mit Berufung auf Hieronymus sagen, dass das Buch Job aus Tetrametern bestehe.

Und endlich drittens gehen jene Nachrichten aus dem Alterthume überhaupt auseinander. Josephus erklärt sowohl das „Meerlied“ (2 Mos. 15, 1 ff.) als das „Lied“ Mosis (5 Mos. 32, 1 ff.) für hexametrisch. Der hl. Hieronymus aber, der doch wiederholt eben Josephus als Zeugen für die Masse der hebräischen Poesie aufruft, sagt von demselben Deuteronomii canticum, dass es aus jambischen Tetrametern bestehe[1].

Daher glauben wir annehmen zu dürfen, dass diese sämtlichen Nachrichten von dem Bestreben eingegeben sind, die Masse der klassischen Poesie in den heiligen Dichtungen des Alten Testamentes wiederfinden und aufzeigen zu können. Und insofern möchten wir jene Zeugnisse nur dahin verstehen, dass die Recitationsweise der hebräischen Poesie an die Metra der klassischen griechisch-römischen Dichtungen auffallende Anklänge zeigte. Um aber diese Aehnlichkeit herzustellen, ist es keineswegs nothwendig, auf die Zahl der Tonsilben zu achten. Die Täuschung, als ob die Hebräer bestimmte Metra handhabten, ergab sich vollkommen durch die Theilung des Verses in Cäsurabschnitte, verbunden mit dem Verstone. Denn so stellten die Distichen des Buches Job einen Tetrameter, die Tristichen einen Hexameter dar, und zugleich klangen diese Masse, je nachdem die eine oder andere der oben erörterten drei Tonformen zur Anwendung kam, jambisch, anapästisch, daktylisch oder spondeisch.

Den andern der oben erwähnten Gesichtspunkte, die Analogie der babylonischen Metrik, erörtert H. Zimmern in der

---

[1] Bei Ecker a. a. O. S. 13.

Zeitschrift f. Assyriologie X (1895/96), 1—24. Zimmern publicirt hier einen babylonischen Text, der nach seinem Zeugnisse — die Uebersetzung gibt Zimmern nicht — poetischen Charakters ist, und dessen Schreibung die wirklich hochinteressante Erscheinung aufweist, dass jeder Vers durch verticale Linien in je 4, zum Theil recht ungleiche Abschnitte zerlegt ist. Zimmern bemerkt dazu: „Diese eigenthümliche Viertheilung der Zeilen kann meiner Ansicht nach gar keinem andern Zwecke dienen, als einer Hervorhebung von 4 Versgliedern, so dass wir einen urkundlichen Beweis dafür haben, dass die Babylonier mit Bewusstsein in einer Gattung ihrer Poesie Verse mit 4 Hebungen gezählt haben.“ Dieser Schluss scheint uns zu weit zu gehen, denn es müsste doch zuerst bewiesen sein, dass überhaupt die Hebungen es waren, welche gezählt wurden. Jedenfalls mit mehr Recht nehmen wir an, dass die 3 Linien je eine Pause innerhalb des Verses bei dessen mündlichem Vortrage markiren sollten. Demnach hätten wir in diesem babylonischen Stücke genau das Schema der Jobverse vor uns, nämlich Verse mit 3 Cäsuren.

Leider vermag ich, da ich nicht Assyriologe bin, diese Auffassung nach ihrer sprachlichen und logischen Begründung nicht weiter zu verfolgen. Nur die der äusserlichen Beobachtung zugänglichen Gesichtspunkte seien hervorgehoben: vor allem der sehr ungleiche Umfang der einzelnen Abschnitte. Ganz so wie im Buche Job in einer Zeile der eine Cäsurabschnitt aus einem einzigen einsilbigen Worte, der andere aber aus 2, 3 oder 4 Worten bestehen kann, so scheint das Verhältniss auch hier zu liegen. Das weist aber doch gewiss nicht auf ein Metrum, das die Hebungen zählte. Sodann zweitens decken sich die durch die Linien eingeschlossenen Silbengruppen durchgängig mit einem Wortende, mehrmals enthalten sie mehr als ein Wort, niemals aber wird durch die Linie ein Wort in der Mitte zertheilt (wie das im Hebräischen, wollte man die Verse nach Hebungen zerlegt schreiben, häufig geschehen müsste). Dies spricht abermals dafür, dass jene Linien die Cäsur markiren. Und

endlich drittens die Regeln, welche Zimmern S. 14. 15 aus den Texten ableitet für die babylonische Zählung der Hebungen, ergeben schliesslich nichts anderes, als dass die zwischen die Linien eingeschlossenen Worte je einen Sprechtact darstellten. Eben dieses aber suchten wir in unserer Untersuchung für die hebräischen Cäsurabschnitte nachzuweisen. Wenn also von diesen gewiss sehr merkwürdigen Proben babylonischer Metrik aus ein Analogieschluss auf die hebräische Metrik gemacht werden soll, so muss es der sein, dass auch die letztere den Vers nach der Zahl seiner Cäsuren charakterisirt und für jeden Cäsurabschnitt den Umfang eines Sprechtactes gefordert haben werde.

VIII. Proben metrischer Lesung[1].

Kap. 3, 2—26.

3. J'òbad jóm | 'ivvàled bó |' věhallájlah 'amár | hòrah gáber.

4. Hajjòm hahú' | jěhi chóšekh || 'àl jidrěšéhu 'Ělóaḥ | mimmá'al || vě'àl tophá' 'aláv | něharáh.

Untergehen soll der Tag | da ich geboren; || und die Nacht, die sprach: | Empfangen ist ein Knabe!

Jener Tag, | er werde Finsterniss! || Nicht mög' ihn suchen Gott | von oben; || und nicht aufleuchten über ihm | ein Strahl!

5. Jìg'alúhu | chóšekh věṣalmúth || tiškòn 'aláv | 'ananáh || jěbà'athúhu | kamrìre[2] jóm.

6. Hajjòm[3] hahú' | jìqqachéhu 'óphel || 'àl jechád[4] | bimè šanáh || běmispàr jěrachím | 'àl jabó'.

---

[1] In den folgenden Texten bezeichne ich die Stelle des Hauptones je mit einem Acut, die des Nebentones, soweit er metrische Bedeutung hat, mit einem Gravis. Alle Worte, die unaccentuirt bleiben, sind als schwachtonig vorausgesetzt. [2] כַּמְרִירֵי für כִּמְרִירֵי.

[3] הַיּוֹם f. הַלַּיְלָה; s. G. Beer, Der Text des Buches Hiob S. 17.

[4] יַחַד von יחד f. יִחַד von חדה.

Einlösen soll ihn. | Finsterniss und Dunkel; || lagern soll auf ihm | Gewölke; || erschrecken sollen ihn | Verhüllungen des Tages.

Jenen Tag, | den raffe Dunkelheit hinweg, || der soll sich nicht gesellen | zu des Jahres Tagen; || in die Zahl der Monate | soll er nicht kommen.

7. Hallàjlah[1] hahú' | jĕhì galmúd || 'àl tabó' | rĕnànah bó.

8. Jìqqĕbúhu | 'òrăre jóm || hà'ăthidím | 'orèr livjathán.

Jene Nacht | sei unfruchtbar; || nicht trete ein | in sie Frohlocken!

Verfluchen sollen sie | die Tagverwünscher, || die fähig sind, den | Drachen aufzureizen.

9. Jèchšĕkhú | kokhĕbè nišpó || jĕqàv lĕ'ór | va'ájin || vĕ'àl jir'éh | bĕ'aph'appe šáchar.

10. Ki lò' sagàr | daltè biṭní || vajjastèr 'amál | me'enáj.

Es sollen dunkel sein | die Sterne ihrer Dämmerung; || harren soll sie auf Licht, | und keines komme; || und nicht soll sie erblicken | der Morgenröthe Wimpern.

Denn nicht verschlossen hat sie | meines Mutterleibes Pforten || und verborgen Mühsal | vor meinen Augen.

11. Lámmah ló' | merèchem 'amúth || mibbèṭen jaṣá'thi | vĕ'egvá'!

12. Maddú'a qìddĕmúni | birkájim || umàh šadájim | kì 'ináq.

Warum denn nicht vom Mutterschosse weg | bin ich gestorben, || hervorgegangen aus dem Mutterleibe, | und verschieden?

Wozu denn haben mich empfangen | Kniee, || und wozu Brüste, | dass ich sog?

13. Ki 'attàh šakhábti | vĕ'ešqóṭ || jašánti | 'áz janúach lí.

14. 'Im mĕlakhím | vejò'aṣe 'áreṣ || hàbboním chŏrabóth | lámo.

So läg' ich nun | und rastete; || ich schlummerte, | dann hätt' ich Ruhe,

---

[1] הַהּוּא fehlt in Sept., Pesch. u. Vulg.; es scheint erst eingedrungen zu sein, nachdem in V. 6 הַיּוֹם durch הַלַּיְלָה verdrängt worden war.

Mit Königen | und Landberathern, || die bauten Einödhäuser | für sich selbst;

15. 'O 'ìm śarím | zahàb lahém || hàmmĕmallĕ'ím bàttehém | káseph.

16. 'O khĕnèphel ṭamún | lò' 'ehjéh || kĕ'òlălím | lo' rà'u 'ór.

Oder mit Fürsten, | welche Gold besassen, || die ihre Häuser füllten an | mit Silber;

Oder gleich verscharrter Fehlgeburt | hätt' ich niemals gelebt; | gleich Kindern, | welche nicht das Licht erschauten.

17. Šàm rĕša'ím | chàdĕlu rógez || vĕšàm janúchu | jĕgî'e khóach.

18. Jáchad 'asirím | šà'anánu || lò' šame'ú | qòl nogéš.

19. Qaṭón vĕgadól | šam hú' || vĕ'ébed chophší | mè'ădonáv.

Dort lassen Frevler | ab vom Toben; || und Ruhe haben dort | die Ermatteten an Kraft.

Die Gefangenen allesamt, | die rasten, || hören nicht | des Frohnvogts Stimme.

Klein und Gross, | dort sind sie gleich; || und der Knecht ist ledig | seines Herrn.

20. Lámmah jittén lĕ'amél | 'ór || vĕchajjím | lĕmàre nápheš.

21. Hàmmĕchakkím lammáveth | vĕ'enénnu || vàjjachpĕrúhu | mimmàṭmoním.

Warum auch gibt er dem Geplagten | Licht, || und Leben | Tiefbetrübten?

Die sich sehnten nach dem Tode, | und er kam nicht; || die ausgeschaut nach ihm, | mehr als nach Schätzen.

22. Hàśśĕmechím | ĕle gíl || jaśíśu | ki jìmṣe'u qáber.

23. Lĕgéber | ăšèr darkó nistárah || vajjàsekh 'Ĕlóaḥ | ba'ădó.

Die sich freuten | bis zum Jauchzen, || frohlockten, | fänden sie das Grab.

Einem Manne, | dessen Pfad verborgen ist; || und den Gott abgeschlossen hat | von allen Seiten.

24. Ki liphnè lachmí | 'anchathì thabó' || vàjjittĕkhú khammájim | šà'ăgotháj.

25. Ki phàchad pachádti | vajjè'ĕthajéni || va'ăšèr jagórti | jàbo' lí.
26. Lò' šalávti | vĕlò' šaqáṭti || vĕlo' náchti | vajjàbo' rógez.

Denn ehe ich mein Brod geniesse, | kommt mein Seufzen, || und es ergiessen sich wie Wasser | meine Klagen.
Was mich nur irgend bangen macht, | das trifft mich auch; || wovor mir graut, | das kommt auch über mich.
Nicht habe ich gerastet, | noch geruht, || noch mich erholt, | so nahet neue Angst.

Kap. 28.

1. Ki jèš lakkéseph | moṣá' || umaqóm lazzaháb | jazóqqu.
2. Barzél | me'aphàr juqqách || vĕ'ében | juṣàq [1] nĕchušáh.
3. Qèṣ šam „'ĕnóš“ [2] | lachóšekh || ulĕkhòl takhlíth | hù' choqér || 'èben 'óphel | vĕṣalmúth.
4. Pàraṣ náchal | me'im gár || hannìškachím | minni rágel || dàllu me'ĕnóš | ná'u.
5. 'Éreṣ | mimménnah jèṣe' láchem || vĕthachtéha | nehpàkh kĕmo 'éš.
6. Mĕqòm sappír | 'ăbanéha || vĕ'aphròth zaháb | ló.
7. Nathíb | lo' jĕdà'o 'áiṭ || vĕlò' šĕzaphátta | 'èn 'ajjáh.
8. Lo' hìdrikhúhu | bĕne šáchaṣ || lo' 'adáh 'aláv | šáchal.
9. Bachàlamíš | šalàch jadó || haphàkh miššóreš | harím.
10. Bàṣṣuróth | jĕ'orìm biqqé'a || vĕkhòl jĕqár | ra'ăthàh 'enó.
11. Mabbĕkhè [3] nĕharóth | chibbéš || vĕthà'ălumáh | jòṣi' 'ór.
12. Vĕhàchokhmáh | me'ájin tìmmaṣé' || vĕ'ej zéh | mĕqòm bináh.

Denn für das Silber gibt es | einen Fundort; || und einen Ort fürs Gold, | das man läutert.
Eisen | wird aus Staub hervorgeholt || und Steine | schmilzt man um zu Kupfer.
Ein Ende hat der Mensch gemacht | der Finsterniss; ||

---

[1] יוּצַּק f. יָצוּק (Bu).
[2] אֱנ‍ֹשׁ (oder אָדָם) wird durch das folgende הוּא gefordert (Bi. Bu).
[3] מַבְּכֵי nach Wetzsteins Conjectur f. מִבְּכִי.

und bis zum Aeussersten | durchforscht er || Gestein des Dunkels | und der Nacht.

Einen Schacht erbricht er | fern von den darüber Wohnenden; || sie, die vergessen sind | von jedem Fusse, | hangen fern von Menschen, | schweben.

Die Erde — | aus ihr geht Brod hervor; || und unterhalb von ihr, | da wühlt es wie das Feuer.

Des Saphirs Heimat | sind ihre Steine; || und Goldkörnchen | birgt sie[1].

Den Pfad — | nicht kennt der Adler ihn; || und nicht erspähet ihn | des Falken Auge.

Den betreten nicht | des Uebermuthes Söhne; || nicht schreitet über ihn | der Löwe.

An den Kiesel | legt er seine Hand; || wühlt von der Wurzel um | die Berge.

In die Felsen | spaltet er Kanäle; || und alles Kostbare | erschaut sein Auge.

Die Quellorte der Ströme | dämmt er ab; || und Verborgenes | bringt er ans Licht.

Die Weisheit aber, | wo wird die gefunden; || und wo ist wohl | die Heimat der Erkenntniss?

13. Lò' jadá' 'ĕnóš | darkáh[2] || vĕló' thìmmaṣé' | bĕ'ères hachajjím.

14. Tĕhóm 'amár | ló' bí hí' || vĕjám 'amár | 'én 'ìmmadí.

15. Ló' juttàn sĕgór | tachtéha || vĕló' jiššàqel késeph | mĕchiráh.

16. Lò' thĕsulléh | bĕkhèthem 'ophír || bĕšòham jaqár | vĕsappír.

17. Ló' jà'arkhénnah | zaháb ùzĕkhokhíth || uthĕmùratháh | kĕli pház.

18. Ra'mòth vĕgabíš | ló' jìzzakhér || umèšekh chokhmáh | mìppĕniním.

19. Ló' jà'arkhénnah | pìṭĕdath kúš || bĕkhèthem ṭahór | lò' thĕsulléh.

---

[1] Nämlich die Heimat des Saphir.

[2] דַּרְכָּהּ f. עֶרְכָּהּ.

20. Věhàchokhmáh | me'àjin tabó' || vě'ej zéh | měqòm bináh.

Nicht kennt der Mensch | den Weg zu ihr; | und nicht ist sie zu finden | im Lande der Lebendigen.

Die Fluth spricht: | „in mir ist sie nicht"; || und das Meer spricht: | „sie ist nicht bei mir".

Nicht lässt sich geben feines Gold | für sie; || und nicht wird dargewogen Silber | als ihr Preis.

Nicht wird sie aufgewogen | mit Ophir-Gold, || mit köstlichem Schoham | und Saphir.

Nicht kommen ihr gleich | Gold und Glas; || noch wird sie eingetauscht | für goldenes Geräth.

Korallen und Krystall | erwähnt man nicht; || und Besitz der Weisheit | gilt mehr als Perlen.

Nicht kommt ihr gleich | äthiopischer Topas; || mit reinem Gold | wird sie nicht aufgewogen.

Die Weisheit also, | woher kommt sie; || und wo ist wohl | die Heimat der Erkenntniss?

21. Věnè'elmáh | me'enè khol cháj || ume'òph haššamájim | nistárah.

22. 'Abaddòn vamáveth | 'àměrú || bě'oznénu | šamà'nu šim'áḥ.

23. 'Ělohím | hebín darkáḥ || věhù' jadá' | 'eth měqomáḥ.

24. Ki hú' liqṣòth ha'áreṣ | jabbíṭ || tachath kòl haššamájim | jir'éh.

25. La'ăsòth larúach | mišqál || umàjim tikkén | běmiddáh.

26. Bà'ăsothó làmmaṭár | chóq || vědérekh | lachăzíz qolóth.

27. 'Àz ra'áḥ | vajjěsàppěráḥ || hěkhináḥ | věgàm chăqaráḥ.

28. Vajj'ómer | là'adám || hén jir'àth 'Ădonáj | hì' chokhmáh || věsùr merá' | bináh.

Ja, verhüllt ist sie | vor den Augen alles Lebenden || und vor den Vögeln des Himmels | verborgen.

Die Hölle und der Tod, | die sagen: || mit unseren Ohren | haben wir vernommen ein Gerücht von ihr.

Gott | kennet ihren Weg; || und er weiss | ihre Stätte.

Denn die Enden der Erde | erschauet er; || unter dem ganzen Himmel | blickt er umher.

Da er bestimmt dem Winde | das Gewicht || und die Wasser abwägt | mit dem Masse,
Da er gibt dem Regen | ein Gesetz || und eine Bahn | dem Donnerstrahle,
Da hat er sie erschaut | und ausgesprochen; || hat sie hingestellt | und auch ergründet.
Zum Menschen aber | sprach er: || Siehe, Furcht des Herrn, | das ist Weisheit; || und das Böse meiden, | ist Erkenntniss.

Kap. 38, 2—38.

2. Mí zèh machšíkh | ʿeṣáh || bĕmillín | bĕli dáʿath.
3. ʾĔzòr naʾ khĕgéber | chălaṣékha || vĕʾèšaʾlĕkhá | vĕhòdiʿéni.

Wer ist's da, der verdunkelt | Rathschluss || mit Reden | ohne Einsicht?
So gürte, wie ein Mann, | doch deine Lenden; || dann will ich fragen dich, | und du gib mir Bescheid!

4. ʾEphòh hajítha | bĕjosdi ʾáreṣ || haggéd | ʾim jadàʿta bináh.
5. Mí sàm memaddéha | kì thedáʿ || ʾo mí naṭáh ʿaléha | qáv.
6. ʿAl màh ʾădanéha | hoṭbáʿu || ʾo mì jaráh | ʾèben pinnatháh.
7. Bĕron jáchad | kòkhĕbe bóqer || vàjjaríʿu | kol bĕnè ʾĔlohím.

Wo bist du gewesen, | da ich die Erde gründete? || Sag an, | wenn du auf Erkenntniss dich verstehest.
Wer legte ihre Masse, | dass du's wüsstest? || oder wer spannte über sie | die Messschnur?
Worauf sind ihre Pfeiler | eingesenkt? || oder wer hat hingeworfen | ihren Eckstein,
Da zusammenjubelten | die Morgensterne, || da jauchzten | alle Engel?

8. Umí [1] sakh bìldathájim | jám || bĕgichó | merèchem jeṣéʾ.
9. Bĕsumì ʿanán | lĕbušó || vàʿăraphél | chăthùllathó.
10. Vàʾešbór ʿaláv | chuqqó [2] || vàʾaśím bĕríach | ùdĕlathájim.

[1] וּמִי סָךְ statt וַיָּסֶךְ (Bi).
[2] חֻקּוֹ f. חֻקִּי.

11. Và'omár | 'ad pòh thabó' vĕlò' thosíph[1] || uphòh jišbóth[2] | gĕ'òn[3] gallékha.

Und wer hat mit Thoren eingehegt | das Meer, || als es hervorbrach, | aus dem Mutterschoss hervorging?

Da ich Gewölk gemacht | zu seinem Kleide, || und Wolkendunkel | zu seiner Windel,

Und ausgebrochen habe über ihm | seine Grenze || und Riegel eingesetzt | und Thore,

Und sprach: | Bis hierher sollst du kommen und nicht weiter; || und hier soll ruhen | deiner Wellen Uebermuth!

12. Hămìjjamékha | ṣivvìtha bóqer || jiddà'ta haššáchar | mĕqomó.

13. Le'ĕchóz | bĕkhanphòth ha'áreṣ || vĕjìnna'ărú rĕša'ím | mimménna.

14. Tìthhappékh | kĕchòmer chothám || vĕjìthjaṣṣĕbú | kemò lĕbúš.

15. Vĕjìmmaná' mèrĕša'ím | 'orám || uzĕròa' ramáh | tìššabér.

Hast du je in deinem Leben | dem Morgen entboten, || dem Frühroth angewiesen | seine Stätte?

Dass es fasse | die Säume der Erde || und abgeschüttelt werden Frevler, | weg von ihr.

Dass sie verwandelt werde, | wie unterhalb des Siegelrings der Thon; || und das All sich darstellt | wie ein Kleid.

Und den Frevlern so entzogen wird | ihr Licht; || und der hochgeschwungene Arm | zerbrochen.

16. Hăbá'tha | 'ad nìbkhe jám || ubĕchèqer tĕhóm | hìthhallákhta.

17. Hăniglú lĕkhá | šà'ăre máveth || vĕša'ărè ṣalmúth | tir'éh.

18. Hìthbonánta | 'ad ràchăbe 'áreṣ || haggéd | 'im jadà'ta khulláḥ.

---

[1] Dieser Căsurabschnitt ist ungewöhnlich lang. Mit Recht macht aber Budde geltend, dass durch Streichung von וְלֹא תֹסִיף der Vers in seiner Schönheit wesentlich geschädigt werde. Auch וָאֹמַר lässt sich schwer entbehren.

[2] יִפְלַת f. יָשִׁית (Bi). [3] גְּאוֹן f. בִּגְאוֹן (Bi).

Bist du gekommen | bis zu den Sprudeln des Meeres; || und hast du auf dem Meeresgrunde | dich ergangen?
Haben sich dir aufgethan | die Thore des Todes; || und die Thore tiefsten Dunkels | hast du sie geschaut?
Hast du Einsicht erlangt | über die Breite der Erde? || Sag an, | wenn du sie kennest ganz!

19. 'Ej zèh haddérekh | jìškon 'ór || vĕchóšekh | 'ej zèh mĕqomó.
20. Ki thìqqachénnu | 'èl gĕbuló || vĕkhì thabín | nĕthibòth bethó.
21. Jadá'ta | ki 'àz tivvaléd || umispàr jamékha | rabbím.

Wo ist der Weg, | da das Licht wohnt; || und die Finsterniss, | wo ist ihre Stätte?
Dass du sie holtest | in ihren Bereich, || und dass du kundig wärest | der Pfade ihres Hauses.
Du weisst es ja, | denn damals wurdest du geboren; || und deiner Tage Zahl | ist gross.

22. Hăbá'tha | 'el 'òṣĕroth šáleg || vĕ'oṣĕròth barád | tir'éh.
23. 'Ăšèr chasákhti | lĕ'eth ṣár || lĕjòm qĕráb | umìlchamáh.

Bist du gelangt | bis zu den Speichern des Schnees; || und die Speicher des Hagels | hast du geschaut?
Die ich aufgespart habe | für die Tage der Drangsal, || für den Tag des Streites | und des Krieges.

24. 'E zèh haddérekh | jechàleq 'ór || japhèṣ qadím | 'ale 'áreṣ.
25. Mí phillág laššéṭeph | tĕ'aláh || vĕdérekh | lachăzìz qolóth.
26. Lĕhamṭìr 'al 'éreṣ | lo' 'íš || midbár | lo' 'àdam bó.
27. Lĕhasbìa' šo'áh | ùmĕšo'áh || ùlĕhaṣmíach | mòṣa' déše'.

Wo ist der Weg, | da das Licht sich theilt, || der Ostwind sich verbreitet | über die Erde?
Wer hat gespalten dem Regenguss | Kanäle, || und einen Weg | dem Donnerstrahl?
Dass es regnet auf ein Land, | wo niemand wohnt, || auf die Wüste, | drin keine Menschen sind.

Um satt zu machen Oede | und Verödung, || und sprossen zu lassen | frisches Grün.

28. Hăjéš làmmaṭár | ʼáb || ʼo mì holíd | ʼegle ṭál.
29. Mibbèṭen mí jaṣáʼ | haqqárach || ukhĕphòr šamájim | mì jĕladó.
30. Kaʼében | máim jìthchabbáʼu || uphĕnè thĕhóm | jìthlakkádu.

Hat der Regen | einen Vater; || oder wer hat erzeugt | die Thautropfen?
Aus wessen Schosse | geht das Eis hervor; || und der Reif des Himmels, | wer gebiert ihn?
Wie ein Stein | verdichten sich die Wasser; || und der Fluthen Fläche | schliesst sich fest zusammen.

31. Hàthĕqaššér | maʻadannòth kimáh || ʼo moššĕkhòth kĕsíl | tĕphattéach.
32. Hăthoṣíʼ màzzaróth | bĕʻittó || vĕʻájiš ʻàl banéha | thanchém.

Knüpfst du etwa | die Bande der Plejaden; || oder die Fesseln des Orion | lösest du sie?
Führst du heraus die Mondstationen | zu ihrer Zeit, || und den Bären samt seinen Jungen | leitest du sie?

33. Hăjadáʻta | chuqqòth šamájim || ʼìm tasím | mìšṭaró baʼáreṣ.
34. Hătharím laʻáb | qolékha || vĕšiphʻath májim | tĕkhassékha.
35. Hàthešallách bĕraqím | vĕjelékhu || vĕjʼòmĕrú lĕkhá | hinnénu.

Kennst du | die Gesetze des Himmels || oder bestimmst du | seine Herrschaft über die Erde?
Erhebst du zur Wolke | deine Stimme, || dass ein Schwall von Wassern | dich bedecke?
Entsendest du Blitze, | dass sie gehen, || und sagen zu dir: | siehe, da sind wir?

36. Mí šath bàṭṭuchóth | c h o k h m á h || ʼo mì nathán làssekhví | b i n á h.
37. Mì jĕsappér šĕchaqím | b ĕ c h o k h m á h || vĕniblè šamájim | mì jaškíb.
38. Bĕṣèqeth ʻaphár | làmmuṣáq | ùrĕgabím | jĕdubbáqu.

Wer legte in die Wolkenschichten | Weisheit; || oder wer verlieh dem Luftgebilde | Einsicht?
Wer zählt die Wolken ab | mit Weisheit; || und die Schläuche des Himmels | wer legt sie um,
Wenn zusammenfliesst der Staub | zu Gusswerk, || und die Schollen | aneinander kleben?

(Die Titel der bis jetzt erschienenen Hefte siehe umstehend.)

Von den „Biblischen Studien" liegt vollständig vor:

I. Band. (5 Hefte.) gr. 8°. (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

Die einzelnen Hefte enthalten:

— 1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (X u. 160 S.) *M.* 2.50.

„. . . Prof. Bardenhewer hat die Oberleitung der Redaction übernommen und mit einer Abhandlung aus seiner eigenen Feder über die Geschichte der Deutung des Namens Maria die ‚Studien' in der denkbar vortheilhaftesten Weise eröffnet. . . . Die methodische Behandlung eines Themas wie des von Bardenhewer gewählten ist nicht nur für Theologen, sondern auch für Philologen, Literar- und Culturhistoriker in hohem Grade lehrreich. Denn die Geschichte der Deutung des Namens Maria birgt ein gutes Stück der Geschichte der Marienverehrung in sich, über deren Bedeutung für die Culturgeschichte des Mittelalters man wohl kein Wort zu verlieren braucht. — Wir wünschen den ‚Biblischen Studien' von Herzen einen gedeihlichen Fortgang!"

(Allgemeine Zeitung. München 1895. [Nr. 300.] Beilage Nr. 250.)

— 2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.

„Die vorliegende Schrift, ein Erzeugniss aus berufenster Feder, handelt über eine Frage, die durch das kecke Vorgehen glaubensfeindlicher Forscher arg verdunkelt und verwirrt ward und daher den Vertheidiger der Offenbarungsreligion dringlich auffordert, sich mit den Fortschritten der Bibelauslegung wie mit den gesicherten Ergebnissen geschichtlicher und vorgeschichtlicher Untersuchungen bekannt zu machen. Gleich ausgezeichnet durch umfassende Gelehrsamkeit wie durch Gründlichkeit, Umsicht und Genauigkeit, erfüllt sie die hochgespannten Erwartungen, welche deren Ankündigung begleiteten. . . ."

(Literar. Rundschau. Freiburg 1896. Nr. 4.)

— 3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (VIII u. 150 S.) *M.* 3.

„Les fascicules des *Études bibliques* publiées sous la direction du Dr. Bardenhewer se succèdent assez promptement. Le troisième est consacré à une question exégétique du plus haut intérêt: le sens, la portée et l'époque de la défense personnelle de St. Paul dans l'épître aux Galates (1, 11—2, 21), et son débat avec St. Pierre au sujet des observances mosaïques. L'auteur, M. Belser, établit d'abord d'une manière très nette, quels sont les Galates auxquels l'apôtre adresse sa lettre, puis fait l'exégèse des textes en question, précise l'argumentation de St. Paul, sa véritable portée, et met ainsi dans son vrai jour le récit des actes sur le concile des Apôtres à Jérusalem. M. Belser a utilisé les travaux récents sur cette question si agitée actuellement des origines chrétiennes, reconnaît la valeur des variantes du Codex Bezae et rejette l'opinion de Zahn, d'après lequel le débat entre St. Pierre et St. Paul aurait précédé le concile de Jérusalem. Tout ce travail témoigne des excellents principes qui dirigent l'exégète de Tubingue, auquel la théologie, la philologie et l'histoire sont également familières."

(Revue Bénédictine. Maredsous 1896. Nr. 6.)

— 4. u. 5. Heft: **Die Prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

II. Band. (4 Hefte.) gr. 8°. (XXXVI u. 464 S.)

Die einzelnen Hefte enthalten:

— 1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. gr. 8°. (X u. 164 S.) *M.* 3.20.

— 2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. gr. 8°. (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.

— 4. Heft: **Die Metrik des Buches Job** von Prof. Dr. *Paul Vetter.* Mit Approbation des hochw. Kapitelsvicariats Freiburg. gr. 8°. (X u. 82 S.)

